د . عبد الوهاب شعلان
أستاذ محاضر بجامعة سوق أهراس - الجزائر

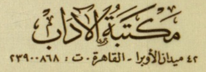
هواجس النُّخب العربية وقضاياها الفكرية

الاستشراق - الإصلاح الديني - الإنتليجنسيا - اللغة والهوية

قرش جنيه ١٦



42 Opera Square - Cairo Tel: (202) 23900868



٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة - ت : ٢٣٩٠٠٨٦٨

هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية

(الاستشراق - الإصلاح الديني الانتلجنسيا - اللغة والهوية)

د. عبد الوهاب شعلان

أستاذ محاضر - جامعة سوق أهراس - الجزائر



42 Opera square - Cairo – Egypt



42 ميدان الأوبرا - القاهرة ت: 23900868

e.mail: adabook@hotmail.com البريد الإلكتروني



بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

شعلان، عبد الوهاب.

هـواجس النخـب العربيـة وقضـاياها الفكريـة: (الاستشراق – الإصلاح الديني – الانتلجنسـايا – اللغـة والهويـة) عبـد الوهـاب شـعلان. – ط١. – القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١٣.

١٤٨ص ؛ ٢٤ سم.

تدمك: ٦ ٥١٥ ٤٦٨ ٩٧٧ ٩٧٨

١ - الاستشراق والمستشرقون

٢ - الإصلاح الديني

أ - العنوان

٩٥٣

رقم الإيـــداع: ٤٢٤٠ لسنة ٢٠١٣

الترقيم الدولي: I.S.B.N: 978 977 468 515 6

الناشر

مكتبة الآداب

على حسن

٤٢ ميدان الأوبرا – القاهرة ت: ٢٣٩٠٠٨٦٨

e.mail:adabook@hotmail.com

إهداء

إلى روح والدي..

نعّمه اللّه بالجنّة

عبد الوهاب

تقديم

يقترب هذا الكتاب من بعض هموم المفكرين العرب المعاصرين والمشتغلين بالبحث النظري عموما. وقد تبدو نصوص الكتاب متباينة المشارب والنوازع، ولكنها – في آخر الأمر – تنتهي إلى سياق فكري عربي واحد بأسئلته الكبرى وهواجسه وإشكالياته المزمنة التي ورثها – فيما يبدو – عن آباء النهضة والتنوير العربيين.

تتناول بعض الدراسات اتجاهات وتيارات فكرية وإيديولوجية سائدة في تصورها لإشكالية فكرية محورية، كما فعلنا مع بعض المفكرين الماركسيين العرب وتحليلهم لأطروحة تراجع مشروع النهضة والتنوير، بين متشبث بالخلفية الإيديولوجية الدوغمائية أمثال مهدي عامل الذي يقارب المسألة من زاوية استحالة الحديث عن أزمة حضارة بل عن أزمة طبقة برجوازية مفلسة، إلى محمود أمين العالم وسمير أمين، وإلى حد ما أنور عبد الملك، حيث ينفتح التحليل على فضاءات معرفية ومنهجية أكثر تحررا وانعتاقا من أسر العقيدة.

وتوجهنا إلى الليبرالية العربية لنقرأ بعض أطروحاتها في مشكلة الإصلاح الديني، وهي مسألة من صميم التراث التنويري العربي، بل هي محور التفكير في هذه الحقبة التأسيسية. وفي السياق نفسه اقترنا من بعض مشاريع الفكر العربي في قراءات التراث الذي ظل رأس مال رمزيا هاما في معركة التحديث وصراع التيارات الإيديولوجية لاستثماره في حلبة التنافس الفكري والاستحواذ على المجال السوسيولوجي.

وبالعودة إلى بعض الرموز الفكرية العربية، توقفنا عند هشام جعيط في قراءته بنية الاستشراق ومرجعياته الحضارية خصوصا، وحاولنا أن نستعيد إشكالية النص الشرعي وحدود القراءة التأويلية العقلانية التي ظلت هاجسا فكريا مستديما منذ الكتابات الاعتزالية والرشدية وما قبل ذلك. وفي هذا السياق

ناقشنا بعض أطروحات المفكر المغربي طه عبد الرحمان الذي خصصنا له دراسة تنطلق من تصوره لمفهوم الحداثة الإسلامية وخصوصياتها.

ومما لا شك فيه أن هذه المسائل المطروحة إنما تنتهي في الأخير إلى وصف حالة النخب الفكرية العربية بهواجسها وأزماتها وأشواقها ومعوقاتها وإنجازاتها وإخفاقاتها.

ومن المؤسف أن الفكر العربي ما يزال حبيس هذه النزعة الرثائية التي يبدو أنها استحالت عنصرا بنيويا في تفكيرنا. لقد غالى هذا الفكر في انطولوجيا النخب وبنية تفكيرها ومهامها ومشكلاتها ومصائرها ومعارفها الوهمية وعنفها الرمزي... فيما كان ينبغي التوجه أكثر إلى التحديات الكبرى الحضارية والسياسية خصوصا. من هنا كان اقترابنا من هاجس الانتلجنسايا ومهامها لدى بعض المفكرين، ثم إعادة طرح مسالة الصراع اللغوي عند المثقفين الجزائريين بوصفه أحد تجليات هذا الانزلاق الفكري.

وعموما، فإن ما يجمع بين هذه الدراسات هو طرح كل منها عوائق التقدم الحضاري من زاوية فكرية وايديولوجية معينة، فالماركسيون العرب يرون في تراجع الفكر المادي التاريخي أحد اهم أسباب تعثر مشروع النهضة ، ويطرح بعض الليبراليين عائق الخوف من تحقيق إصلاح ديني جريء وقرءاة حرة للنص الشرعي، فيما يدعو بعض التأصيليين إلى إعادة بناء مفاهيم حداثة إسلامية متجذرة وأصيلة. ويصوب آخرون سهام النقد للإستشراق بوصفه سلطة معرفية تمارس الهيمنة والتضليل. ويظل سؤال اللغة والهوية ودور النخب الثقافية الثقافية من أهم هواجس الفكر العربي الراهنة.

عبد الوهاب شعلان

■ ■ ■



الفصل الأول

الماركسية العربية وأطروحة

تراجع مشروع النهضة والتنوير

- محاولة تفكيك وبحث في

الأسئلة الغائبة-



مقدمة

لا يزال سؤال النهضة سؤالا مركزيا في الخطاب الفكري العربي المعاصر بتياراته وتوجهاته المختلفة. .وعلى الرغم من تأكيد كثير من الباحثين والمفكرين العرب على أهمية الإنجازات الحضارية التي تحققت منذ بدايات التحول أواخر القرن التاسع عشر، وما رافقها من حركة تنوير وحداثة وإصلاح على كافة المستويات، فإن أطروحة إخفاق النهضة ومشروعها التنويري ظلت سائدة ومهيمنه في هذا الخطاب،على اختلاف واضح في أشكال مقاربتها وتأويلها.

وقد تباينت الأحكام في هذا السياق من حيث النسبية والإطلاق، والتروي والحماسة، والعلمية والإيديولوجية. وهكذا نلحظ في الكتابات الفكرية المعاصرة هذه الأنماط في القراءة والتشخيص. فإذا كانت بعض الإسهامات تنطلق من إشكالية عوائق النهضة التاريخية والموضوعية، وتحاول فهم طبيعة الانكسارات والهزائم التي طالت المجتمعات العربية منذ قرنين، من خلال تأويل يستند إلى عدة معرفية ومنهجية وتحليل موضوعي لمسار التاريخ وقوانين حركته، فإن البعض الآخر يكتفي بإطلاق أحكام القيمية المتسرعة عن الإخفاق والإجهاض والفشل، بعيدا عن كل تحليل علمي واستقراء لحالة المجتمع وسيرورته الطبيعية.

وقد كانت المنطلقات الفكرية والإيديولوجية ومرجعيات القراءة فيصلا في تباين الرؤى وتشخيص مظاهر الإخفاق والتراجع. فإذا كانت الكتابات الليبرالية توعز ذلك إلى غياب أشكال الحداثة الاجتماعية من حرية وعقلانية

ومجتمع مدني، فإن التفسيرات الدينية والسلفية تربطها بالهيمنة الغربية ومحاولات تفكيك البنى الثقافية والاجتماعية الموروثة، في حين تنزع الماركسية العربية إلى التأكيد على أزمة البورجوازية وسيادة الفكر السلفي الغيبي وعدم نضج القوى الطبقية الثورية وغيرها من مفردات الفكر الماركسي المعهودة.

وسنحاول – في هذه الورقة- أن نرصد تشخيص بعض الماركسيين العرب لأزمة النهضة والتنوير في العالم العربي، انطلاقا من إسهامات مختارة لمهدي عامل وسمير أمين وأنور عبد الملك وعبد الله العروي، على الرغم من اختلافهم في التبني والوفاء للخط الإيديولوجي الماركسي، ومدى الالتزام به في التحليل وتفسير الظواهر التاريخية والاجتماعية، حيث نلحظ ذلك واضحا- على سبيل المثال – في عمق التباين بين قراءتي مهدي عامل وأنور عبد الملك.

1- تشخيص الماركسيين العرب لعوائق النهضة:

تمثل المقاربة الماركسية أو الجدلية كما يسميها عبد الإله بلقزيز [(1)] إحدى أهم المقاربات الفكرية العربية المعاصرة وأكثرها حضورا وانتشارا في أوساط النخبة، لاسيما في فترات المد الثوري واليساري إبان الخمسينيات والستينيات وحتى السبعينيات. وإذا كان هذا التيار الفكري قد شهد بعض التراجع خلال العقود الأخيرة، فإن الماركسية ظلت حاضرة في كثير من الدراسات المعاصرة، وإن لم يعلن أصحابها عنها.

ثمة تباين واضح في تشخيص الماركسيين العرب لأزمة النهضة ومعوقاتها، بيد أن المنطلقات الكبرى والمفاهيم الأساس في الفكر الماركسي ظلت واحدة تقريبا. وهكذا لا نجد اختلافا كبيرا في مسائل أزمة البورجوازية

العربية، واستمرار السلفية والتقليد، وعدم تضج القوى الثورية، والهيمنة الإمبريالية...

تنطلق بعض الدراسات الماركسية من إشكالية جذرية،مفادها أن مفهوم النهضة نفسه في سياق التجربة العربية الحديثة لا يمكن التسليم به، إذا أخذنا بالاعتبار قيمة التغيير والتحول بوصفهما عملا ذاتيا، وإفرازا لمعطيات خاصة. أما أن يتحقق ذلك من خلال إرادة خارجية فوقية فإن النهوض – في هذه الحالة – لا يحوز الشروط الموضوعية والتناقضات الداخلية التي تجعل منه حركة تاريخية طبيعية، تؤسس مشروعا يمكن أن يستمر ويحقق تراكمات في التجربة الحضارية. لقد كانت النهضة العربية « مفروضة من الخارج، ومن أعلى، وكانت تعبيرا عن المصالح السلطوية والتطلعات الشعبية لحكم محمد علي الذي لم يكن يمثل المصالح الحقيقية الجوهرية للشعب والمجتمع المصري آنذاك »[2]. هكذا يقدم محمود أمين العالم تحليلا يقوم على عاملين معوقين لتجربة النهضة والتنوير، أولهما الطابع الخارجي والفوقي المتمثل في حضور وهيمنته إرادة أخرى، وثانيهما تحقيق التحول من قبل قوى غير القوى الطبيعية للتغيير في المنظور الماركسي وهي الشرائح الثورية الشعبية الصاعدة، أو على الأقل البورجوازية الوطنية. إذن فقد فقد فعل النهضة شرطين تاريخين أساسين. والأهم من ذلك- يضيف أمين العالم- أنه تم إجهاض نهضة جنينية كانت تنمو طبيعيا في السياق المصري، وذلك بفعل التمدين القسري المفروض الذي أعاق هذه التجربة الذاتية، وحال دون تفاعل البنى الاجتماعية تفاعلا طبيعيا يفرضه منطق التحولات التاريخية.

ليس من الصدفة إذن أن تتلاقى إرادة التوسع الرأسمالي الأوروبي مع

إرادة سلطوية في الداخل، بعيدا عن حركة القوى الشعبية. فقد كانت إنجازات محمد علي -على أهميتها- تكريسا لمطالب الرأسمالية التوسعية وتهيئة لفضائها الاجتماعي المناسب، بل إن ما تحقق في ظل السلطة العثمانية من تغيرات اجتماعية واقتصادية كان بدافع هذا التوسع. وفي هذا الإطار تشير بعض الدراسات إلى أن "حاجة الرأسمالية الأوروبية إلى السوق العربي جعلها تتجه إلى الباب العالي من أجل أن يغير في البنية الإقطاعية السائدة" [3]. وكان من نتائج ذلك -كما تقول دراسة سلامة كيلة- أن أصدر الباب العالي قرارات خلخلت البنية الطبقية وأحدثت تحولا لافتا على المستويات الاجتماعية والثقافية معا، ومنها قرارات حماية "ممتلكات الرعايا من مختلف الطوائف" وتوزيع وجباية الضرائب وقرار إلغاء الخراج، وإلغاء نظام الإقطاع العسكري وغيرها من الإصلاحات التي أخذت تهيئ شروط الاستغلال الرأسمالي حسب هذه الدراسة. وهكذا تم الشروع في تفكيك البنى الاجتماعية والاقتصادية الموروثة التي كانت تمثل عائقا أمام حركة الرأسمالية الكولونيالية.كان من نتائج ذلك ظهور بورجوازية مرتبطة بهذا التحديث الخارجي، تمكنت من السيطرة الاجتماعية، وفرض قيمها ورؤيتها للعالم.

وانطلاقا من أزمة هذه البورجوازية يحاول مهدي عامل تحليل جذور الإخفاق والتراجع في المجتمعات العربية.ففي كتابه "أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية" الذي كان ردا على ندوة الكويت "أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي" منتصف السبعينيات، يقدم تشخيصا في منتهى الصرامة الإيديولوجية لما يراه حيادا عن الخط العلمي الصحيح في قراءة أسباب الأزمة ومظاهرها.

يؤسس عامل مقاربته على تصويب المفاهيم. ويرى أن عنوان الندوة لا

يستقيم أصلا، ذلك أن « التضليل حاضر منذ البدء في هذه العبارة بالذات "أزمة التطور الحضاري"، فكلمة الحضارة" هنا في الظاهر بريئة إنما هي في الحقيقة مركز العلة – إن جاز التعبير– لأن بها يتم – بشكل خفي– انزلاق الفكر من صعيد التحليل العلمي إلى صعيد التضليل الإيديولوجي »[4]. لا يمكن أن نلتمس فهما موضوعيا لحركة المجتمع العربي بالاستناد إلى مفاهيم مضللة – في نظره– يستحيل رصدها علميا. إن كل تفسير للظاهرة الاجتماعية– وهنا تكمن أرثوذكسية الماركسية وطابعها المطلق – يجب أن ينطلق من نمط الإنتاج السائد، ونمط الإنتاج في المجتمعات العربية رأسمالي كولونيالي، وإذن فلا مبرر للبحث في الجذور الحضارية والنبش في الماضي عن أسباب التخلف. إنها أزمة طبقية، أزمة بورجوازية متعثرة، غير قادرة على إحداث التحول الاجتماعي. باختصار ثمة منهجان – وهنا نلاحظ الحسم والإطلاق – في التفسير، منهج « يقود إلى إظهار أزمة التطور التاريخي للواقع الاجتماعي في شكلها الحقيقي كأزمة خاصة بالطبقة المنيطرة، ومنهج من التحليل يقود إلى إخفاء هذه الأزمة بإظهارها في شكل أزمة عامة هي أزمة حضارة »[5]. هكذا يلغي مهدي عامل كافة مناهج المعرفة، ولا يبقى سوى على المادية التاريخية بوصفها المنهج الصحيح بصورة مطلقة، فهو الذي يشخص الظواهر موضوعيا ويفسر التناقضات علميا. إن الحديث عن التخلف "لا يعدو أن يكون ممارسة إيديولوجية تخفي علاقات السيطرة الطبقية، وتغطي الحقائق الواضحة من خلال الإغراق في التعمية والتماس الحلول في الأوهام.

إن فهما علميا لتجربة المجتمع العربي في النهضة وما انجر عنها من ظواهر، لا يتأسس سوى ضمن الحقل الطبيعي وهو نمط الإنتاج السائد دون غيره من المفاهيم المضللة كالحضارة والثقافة والتراث والحداثة... « هذا الشكل

الكولونيالي من الإنتاج الرأسمالي المسيطر في البنيات الاجتماعية العربية هو سبب ذلك التخلف الذي أشير إليه، فهو الذي بحكم تطوره التبعي، يعجز عن القضاء على علاقات الإنتاج الاجتماعية السابقة على الرأسمالية »[6]، بل يسهم في بقائها. وبدل أن تتحول الأنظار إلى عيوب وتناقضات هذا النمط من الإنتاج المغترب عن التاريخ، تسعى البورجوازية إلى الترويج لمفاهيم التراث والبنية الاجتماعية التقليدية بوصفها إحدى معوقات النهوض والتحول، وذلك لترسيخ الانطباع بأن الحل يكمن في هذا النمط الوافد.

وعلى العموم لا يكاد مهدي عامل يقدم تصورا مركبا للأزمة، تتفاعل فيه كافة التناقضات الاجتماعية والتاريخية، فهو يقنع بتفسير أحادي يخلو من التعدد والثراء، لا يرى الإخفاق سوى في صورته الطبقية، وفي هيمنه نمط إنتاج معين، مقصيا جوانب الحركة التاريخية إقصاء كاملا ومطلقا. فشل النهضة – في منظوره- يكمن في مفهومها نفسه، إنها صناعة بورجوازية كولونيالية، حاولت من خلالها الترويح لقيمها وتصوراتها للعالم والتاريخ بوصفها نموذج الحداثة والتنوير. إن الثقافة البورجوازية – بطبيعتها غير الثورية- تشكل عائقا أمام تجارب التغيير، واستمرار رؤية العالم البورجوازية يؤذن دائما بفشل محاولات التحول. وإذن ما هو منطلق التحرير؟ يقدم عامل حلا جاهزا بصورة شبه سحرية، يكمن في « الطبقة الثورية النقيض الذي بفكرها يتحرر الفكر العربي من فشل نهضة البورجوازية. فليس بأفكار الثورة البورجوازية الفرنسية في تمييزها الكولونيالي، يتحرر الفكر العربي، بل بفكر طبقة بدأت تتكون في ممارستها الثورية كطبقة مستقلة »[7]. ما يلاحظ في هذا التصور هو الإدانة المطلقة لطبقة والبحث عن الخلاص في صعود طبقة أخرى. قد يكون مفهوم الصراع الطبقي مثمرا في كثير من الحالات، ولكنه يفقد خصوبته وإضافته

التاريخية عندما يتحول إلى آلية وحيدة ومطلقة لفهم الظواهر، شأنه شأن جميع المفاهيم.

ويبدو لنا أن سمير أمين كان أكثر علمية واعتدالا في تحليل أزمة البورجوازية العربية الليبرالية التي انتهت إلى ضرب من الجبن والعجز والازدواجية الثقافية والخضوع للغرب واحتقار التراث، ولكن في المقابل فإن «القوى الشعبية من جهتها لم تفرض نفسها كقوى اجتماعية مستقلة قادرة على طرح بديلها في جميع الميادين الاجتماعية والسياسية والفكرية »[8]. لم يدن سمير أمين البورجوازية إدانة كاملة ومطلقة، وإنما نظر إليها وفق بعد تاريخاني، إنها كغيرها من الطبقات الاجتماعية تنطوي على تناقضات، فهي وإن اتسمت بالعجز والخيانة والسيطرة، فإنها قد أسهمت في تحديث البنى الاجتماعية والفكرية، وكان لها بعض الفضل في تحرير الإنسان وإشاعة العقلانية والتقدم. ولا يخفى ما أنجزته من تحديث اللغة "ونقد الطقوس الاجتماعية" ونقد الاستبداد الشرقي" وغيره مما يراه أمين من مميزات القوى التقدمية داخل البورجوازية الليبرالية. وهو – في تقديرنا – تصور يحوز من الموضوعية ومن الحس التاريخي الكثير، ذلك أنه يقارب المسائل من منظور اختلافي وليس تطابقيا صارما وأحاديًا.

يلاحظ أمين أن هذه الانجازات البورجوازية تعثرت بسبب اصطدامها بجدار تأويل الدين. وهنا يقدم الماركسيون العرب عاملا آخر من الإخفاق، فبالإضافة إلى ما يسميه أمين « هشاشة وضع الطبقة التي قامت بالمشروع، ألا وهي البورجوازية »[9]، تواجه النهضة إحدى أهم وأعقد المشكلات الحضارية وهي فهم وتأويل النص الديني في مواجهة قضايا العصر. ومن وجوه هذه المشكلة مسألة الموقف من التراث. لقد راهن كثير من الماركسيين العرب على

استثمار التراث انطلاقا من مفاهيم المادية التاريخية، وسعوا إلى تأويل الوقائع والنصوص والمذاهب الفلسفية وفق معطيات المادية التاريخية، كما فعل حسين مروة مثلا في "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية".

بيد أن التراث عند مهدي عامل - على سبيل المثال- هو إشكالية مصطنعة. وهي غير مطروحة على الفكر العربي، فمعركة هذا الفكر ليس مع الماضي وإنما مع استغلاله الطبقي من قبل البورجوازية الكولونيالية مثلما استغلت مفهوم النهضة. إن التوجه الحقيقي يكون إلى الحاضر، إلى سيطرة البورجوازية على الرأسمال الرمزي، إلى معارك التحرر الاجتماعي والوطني، أما التراث، فإننا مدعوون إلى تملكه معرفيا وليس إيديولوجيا « ولا يتم لنا هذا إلا بتملكنا الأدوات العلمية الضرورية لإنتاج هذه المعرفة، أي بتملكنا أدوات علم التاريخ الذي هو الماركسية اللينينية » (10). هكذا يدعونا مهدي عامل إلى قراءة علمية للتراث. ولسنا نرى كيف تكون علمية إذا خضعت إلى زاوية نظر واحدة؟ وكيف تكون موضوعية إذا أقصت مناهج وآليات المعرفة الأخرى.

يطرح عبد الله العروي مشكلة المجتمع التقليدي بوصفه حاضن التخلف ومعيق الحداثة. وسط هذه البنى التقليدية السائدة والمهيمنة تستفحل أزمة المثقف العربي الذي تردد طويلا أمام النقد الجذري للثقافة واللغة والتراث (11). وبات المثقف الثوري يعيش حياة شقية في مجتمع ما تحت تاريخي INFRAHISTORIQUE. ولن يتأتي له الانعتاق من هدا الشقاء إلا بالتعبير الواضح عن ضرورات التجديد الجذري (12).

يكاد الماركسيون العرب يتفقون في مسألة ضرورة مواجهة ما يسميه سمير أمين ب "الفكر الميتافيزيقي" الذي ظلت النهضة أسيرة له. والواضح أن هذه

المواجهة اتخذت أشكالا متعددة، بعضها بلغ حدودا قصوى من التطرف في رفض المعطى الديني، بوصفه اغترابا عن التاريخ وتكريسا للوهم والميتافيزيقا، أو على الأقل نقده جذريا كما فعل صادق جلال العظم في "نقد الفكر الديني"، أو كما دعا محمد كامل الخطيب إلى حركة نقدية جذرية للدين تسهم « في تغيير الدين من داخله، أو في وضعه موضع الدفاع والمساءلة ومناقشة نفسه وتاريخيته وبشريته ورؤيته للعالم، وكان هذا يقتضي حركة نقد جذرية للكتب المقدسة وللدين وللتاريخ الإسلامي ونزع القداسة والمرجعية عند هذا كله »(13). وواضح ما في هذا التصريح من حماسة واندفاع وعدم ترو في تحليل الإشكاليات، فلا ندري كيف يتم تغيير الدين من داخله؟ ولا ندري أيضا كيف يتأتي نزع القداسة عن الدين إذا كانت هويته قائمة على القداسة في نظر معتنقيه؟ نعتقد أن مثل هذه التصريحات لا تحوز شروط العلمية والاعتدال.

إن المطلوب – في تقديرنا – هو التأويل العقلاني والتاريخي للنصوص الدينية دون أن يتناقض ذلك مع قدسيتها وحاجة الإنسان إليها، و« الإسلام يمكن أو يجب أن يخضع إلى نقد تاريخي »(14) كما يقول العروي ، بوصفه – ببساطة – خطابا موجها إلى الإنسان، يسهم في إثراء تجاربه الإنسانية الشاملة. ربما بالغ كثير من الماركسيين العرب في تحويل وجهة المعركة، فكانت سهام النقد أكثر حدة تجاه الدين فضلا عن الفكر الديني، وإن كان الفصل بينهما عسيرا.

يحاول أنور عبد الملك أن يتجاوز هذه المعركة، عندما يتحدث عن الإسلام باعتباره جزءا من "الإيجابية التاريخية"، « أعود فأقول: إن الإسلام في أوطاننا معين عظيم ومنبع أصيل وإطار حضاري لتعبئة الجماهير الشعبية في معركة التحرر والسيادة. ولا سبيل إلى الانتقال إلى مرحلة الثورة الاشتراكية لو أدرنا ظهورنا إلى هذا الواقع الحي »(15). هكذا يغذو الدين تجربة إنسانية حية،

تستدعي فهمها تاريخيا وتفسيرها عقلانيا واستثمار مخزونها الوجودي والحضاري.

ولن يتحقق ذلك سوى بترسيخ ما يسميه العروي " التاريخانية ".إن سيادة التصورات الميتافيزيقية، وهيمنة الفكر الغيبي، بفعل تناقضات تاريخية طويلة- وليس بالضرورة من صميم التجربة الدينية - كان بدافع غياب الموقف التاريخاني من العالم. ونستطيع أن نعزو جزءا من الإخفاق النهضوي إلى ذلك. إن « الفكر غير التاريخي a- historique لا يوصل إلا إلى نتيجة واحدة: عدم رؤية الواقعي، وإذا أردنا ترجمة ذلك بمفردات سياسية، نقول إنه يعمق الخضوع على جميع المستويات »(16). كان غياب التاريخانية في الفضاء العربي مرعبا، لم تسلم من ذلك حتى القوى والتيارات الأكثر تقدما مثل الماركسية التي وقعت - في ممارستها العربية- ضحية التطورية الليبرالية الخطية l'évolutionnisme linaire. لذا كان العروي كثيرا ما يؤكد على أن النهضة لن تتحقق بمعزل عن رسوخ التاريخانية في جميع مستويات البناء الاجتماعي. وأول ما يكون ذلك لدى القوى التقدمية الماركسية المطالبة بتجديد خطابها ورؤيتها ومعارفها بما يتماشى ومتطلبات هذا الموقف، ذلك أن الماركسية - في ظل فشل الليبرالية والسلفية في نظره – هي الأداة التاريخية التي بإمكانها أن تحل معضلة ثنائية التراث والحداثة، « فالماركسية توفر إيديولوجيا قادرة على رفض التراث دون العودة إلى أوروبا، وقادرة أيضا على رفض شكل خاص من المجتمع الأوروبي دون أن تجد نفسها مدفوعة إلى العودة إلى التراث »(17). كأن العروي يطرح الماركسية بوصفها أيديولوجيا تحريرية، تتجاوز تموقع الليبرالية والسلفية في أحد طرفي المعادلة. إنها تشكل طريقا ثالثا تلتحم فيه مكونات التجربة الذاتية والتجارب الأخرى. إن الماركسي- في نظر العروي - ليس مجبرا

مثل الليبرالي على الاختيار بين الحقيقة الذاتية والمعتقد الشعبي، بل يمكنه أن يجمع بينهما عبر الممارسة .praxis .

هكذا اتفق أغلب الماركسيين العرب في الأسس الكبرى عند تشخيصهم لأسباب الإخفاق والتراجع، مثل أزمة البورجوازية، والنهضة المفروضة، والتوسع الرأسمالي، ومشكلة الإصلاح الديني، واستمرار البنى الاجتماعية والثقافية التقليدية وغياب التاريخانية....

2- التحليل الماركسي للنهضة: ثغرات وتناقضات:

وبعد، هل يمكن - من خلال هذا التحليل - أن نقف على بنية الفكر الماركسي العربي؟ هل يمكن أن نرصد ثغراته وتناقضاته والمسكوت عنه في خطابه؟. بداية نشير إلى أن مسلك نقد الماركسية العربية – ورصد مميزات تحليلها وآليات خطابها تناوله بعض الدارسين العرب أمثال تركي علي الربيعو، وكمال عبد اللطيف، وشوقي جلال، فضلا عن العروي وغيره. ولذلك سأحاول الاستضاءة بهذه الإسهامات لإثراء المقاربة، كما أشير إلى أن التجارب الماركسية العربية التي أتينا عليها ليست في مستوى واحد من حيث التناقضات والثغرات. ويبدو لي أن دراسة مهدي عامل أكثرها اتصافا بذلك بفعل حماسها الإيديولوجي ونزعتها الوثوقية.

ويبدو أن بعض الكتابات الماركسية العربية، ومنها كتابات مهدي عامل وقعت فريسة هاجس امتلاك الحقيقة المطلقة والإيمان بكمال المرجعية الفكرية وإطلاقها وتعاليها على التاريخ، فعندما ينسف عامل كافة أعمال ندوة الكويت، ويرفض أصلا مناقشة أزمة التطور الحضاري، ويرى أن جميع الأعمال حادت عن الطريق العلمي، ويسقط جميع القراءات والتأويلات، ولا يرى الأزمة سوى

في البورجوازية ونمط الإنتاج الرأسمالي الكولونيالي، فإنه يكون قد حاز الحقيقة الكاملة، إنه كما يقول كمال عبد اللطيف « وحده يمتلك الحقيقة، مفتاح التاريخ ويمتلك الكلمة الفصل، في فهم الماضي والحاضر والمستقبل »[18]. وعندما يرى عامل أن جميع تيارات الفكر العربي المعاصرة ملوثة بلوثة البورجوازية مما جعلها لا تقرأ التاريخ بعلمية « باستثناء التيار الماركسي العلمي اللينيني »[19]. فإنه – في تقديرنا – يقع في ما حذر منه أعني تقديم الماركسية في صورة تيار مطلق يسبح في السماء، لا يرتطم بتناقضات الواقع، فهو وحده الصافي، في منتهى العلمية والمعرفة الموضوعية، في حين يقع الآخرون دائما ضحايا النزعة الغيبية وثقافة الوهم والرجعية. فقد وصف عامل منهج أدونيس في 'الثابت والمتحول' بأنه ذو طابع غيبي « لا يرى الفكر إلا كجوهر »[20]، على الرغم من أن محاولة أدونيس تبدو وفية –إلى حد ما–لمعطيات الحركة التاريخية وقوانينها، وأكثر اهتماما بشروط الفكر المادية.

تتسم بعض المقاربات الماركسية بعدم العلمية، من خلال التعلق الأرثوذكسي بمقولات المادية التاريخية، واعتبارها حقيقة مطلقة، تتوفر على إجابات كاملة متعالية عن التاريخ والواقع. لقد حضرت الماركسية باعتبارها إيديولوجيا وليس آلية منهجية، « والصفة الأساسية للايدولوجيا ه أنها تعتمد الإيمان والاكتفاء الذاتي، واللاتاريخية مع تجاوز خصوصيات الزمان والمكان، ومن ثم ترى في نفسها حقيقة منغلقة على نفسها ونهائية »[21]. وهكذا يسقط هذا الخطاب في مهاوي الإطلاق، ويستحيل بذلك ضربا من السلفية التي قاومها ورأى أنها إحدى معوقات النهضة، إذن فالمنهجان يشتركان في آلية التحليل وهي الارتكاز إلى مرجعية مطلقة ونهائية، وإن كنا نرى أن بعض المقاربات ذات النزوع الديني أكثر تاريخية من بعض المقاربات المادية الجدلية.نحن

أمام – نؤكد على أن الماركسية الأرثوذكسية مثل ماركسية عامل هي التي ينطبق عليها الحكم – « خطاب سلفي محكوم بإرادة عدم المعرفة تدفعه إلى أن يكون خطابا مغرقا في سلفيته، فملاحظات ماركس العابرة حول الظاهرة الدينية (يقول الربيعو) أصبحت نصا مقدسا، لا يطاله الشك من أمامه ولا من خلفه» [22]، وقس على ذلك كافة ملاحظات ماركس ومن جاء بعده من المفكرين الكبار التي هي – في حقيقتها – متعلقة بفترات تاريخية وخصوصيات ثقافية وجغرافية وحضارية معينة.

إن سيادة الأرثوذكسية والتعلق الأصولي بالمرجعية الفكرية، وهيمنة النزعة السجالية والنضالية أفرز تسرعا في إطلاق الأحكام والأوصاف وعدم تأن في تقديم المفاهيم، حيث تسود أحكام قيمة صارمة مثل الرجعية والظلامية والغيبية والميتافيزيقا وغيرها « في عمليات توصيف سريعة، لا تكلف نفسها عناء التوقف، لتدقيق دلالات التسميات والمصطلحات » [23]. إنها معركة مع الآخر على جميع الأصعدة، تقتضي تجنيد كافة الأدوات بما في ذلك عنف اللغة من أجل تسفيه الخصم.

وعندما يتعلق الماركسيون العرب بأقانيم النظرية، ويلغون كل الإمكانيات الأخرى، ويوصدون جميع الأبواب، يتهدد الخطر أكبر قيمة إنسانية وهي قيمة الحرية، ومن ثم العقلانية، بل إن الإنسان نفسه يفقد حضوره باعتباره وجودا حرا.

هل يحق لنا أن نتحدث عن تراجع في ما حققته النهضة والحقبة الليبرالية العربية على الرغم من نقائصها؟ هل يمكن اعتبار التيار الماركسي أو على الأقل جزءا من هذا التيار قد أهدر منجزات التنوير وكرس في الثقافة العربية قيم

المطلق والكامل والحتمية والاستبداد الفكري والتعلق الدوغماني بالأفكار والانغلاق على المذهب والايدولوجيا وتقديس النص والقفز على تناقضات التاريخ؟ ما مصير قيم الحرية والتعدد والاختلاف والنزعة الإنسانية في ظل هذه الأرثوذكسية الماركسية التي توهمت خلاصا في المادية التاريخية ومسيحا في القوى الثورية الصاعدة؟

نطرح هذه الأسئلة، ونحن نفكر في أوجه أزمة الماركسية العربية، فهناك كما يقول تركي علي الربيعو« أزمة مع النص الأصلي والذي لم يعرب، وهناك أزمة مع التأويلات اللاحقة على النص والتي ادعت مصادرته وتمثيله، وهناك أزمة مع الواقع الذي لم يتم تمثله من قبل هذا الخطاب، بل جرى نفيه ومطاردته وملاحقته... وهناك أزمة مع النخبة والتي بدأت بإلقاء اللوم على كثرة المتنسين للماركسية »[24]. ليس المقام مقام مراجعة للماركسية العربية، ولا كشف أسس ومكونات هذا الخطاب وآلياته التحليلية، وإنما حاولنا رصد بعض التناقضات انطلاقا من تحليل الموقف الماركسي العربي من مشروع النهضة وإخفاق التنوير. والحقيقة أن الأطروحة الماركسية في هذا السياق ليست بدعا، بل إن أزمة المقاربة المادية التاريخية هي – في آخر المطاف – أحد تجليات أزمة الفكر العربي نفسه، نعتقد أن كثيرا من المزالق التي وقع فيها الماركسيون العرب لم يسلم منها ممثلو التيارات الليبرالية والسلفية وحتى من يدعون البراءة من الايدولوجيا ويؤكدون على أن كتاباتهم ذات طابع ابستيمولوجي.

نحن أميل إلى أن أزمة المثقفين الحداثين العرب واحدة، تتباين في الأشكال وتلتقي في الجوهر، إنه التعلق الأصولي بالحداثة كما يقول علي حرب.

■ ■ ■

الهوامش

1. عبد الاله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، دار الحوار، اللاذقية،ط1،2001 ص 102.
2. محمود أمين العالم، ملاحظات تمهيدية حول الإبداع ومشروع النهضة، مجلة التبيين ع5، الجاحظية الجزائر،1992ص13.
3. سلامة كيلة، دراسة في اتجاهات حركة التنوير في عصر النهضة، مجلة الوحدة،عدد31-32-، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط،ص21.
4. مهدي عامل، أزمة الحضارة أم أزمة البورجوازيات العربية، دار الفارابي، بيروت ط2، 1979، ص 15
5. المرجع السابق ص 21.
6. المرجع السابق 63.
7. المرجع السابق 180.
8. سمير أمين، الأمة العربية ، سلسلة موفم صاد، الجزائر1990، ص241
9. سمير أمين، حول الإسلام السياسي، مجلة الطريق، ع5، سبتمبر، أو أكتوبر، 2002، ص 11.
10. مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ص 202.

11. Abdallah Laroui. la crise des intellectuels arabes ; traditionalisme ou historicisme, Maspero, Paris ,1974, p218.

12. Ibid p 219

13. محمد كامل الخطيب، حدود الإصلاح الإسلامي وآفاقه، مجلة الطريق ع5، سبتمبر أو أكتوبر، 2002، ص 22.

14. Abdallah Laroui, Islam et modernité, bouchenne, Alger, 1990, p179

15. أنور عبد الملك ، الفكر العربي في معركة النهضة، ت: بدر الدين عرودكي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1981،ص228

16. Abdallah Laroui, la crise des intellectuels arabes, p190

17. Ibid, p151

18. كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي، إفريقياالشرق، بيروت،1999، ص 108.

19. مهدي عامل، أزمة الحضارة أم أزمة البورجوازيات العربية ص 60.

20. المرجع السابق، ص77.

21. شوقي جلال، اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل، مجلة عالم الفكر، الكويت، ع 3-4، م 26، يناير، مارس ـأبريل، يونيو 1998 ص193. راجع أيضا التعقيب الهام على ورقة شوقي جلال لأحمد الدين، وأيضا المناقشات في المرجع نفسه.

22. تركي علي الربيعو، أزمة الخطاب التقدمي العربي في منعطف الألف

الثالث: الخطاب الماركسي نموذجا،دار المنتخب العربي، بيروت 1995، ص93.

23. كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ، ص102.

24. تركي علي الربيعو، أزمة الخطاب التقدمي العربي ص 42.

■ ■ ■



الفصل الثاني

أطروحة الإصلاح الديني

في

الفكر الليبرالي العربي المعاصر



المقدمة

تنحو هذه المقاربة الفكرية إلى محاولة فهم أطروحة الإصلاح الديني بوصفها إحدى أهم أطروحات الفكر العربي المعاصر، والأكثر إثارة للجدل في الأوساط النخبوية والشعبية على حد سواء. فمما لاشك فيه أن موضوع الإصلاح شكل أساس الفكر العربي منذ عصر النهضة إلى أيامنا هذه. ولكن اللافت في هذا السياق، هو تنامي الدعوة إلى إصلاح جذري وثورة فكرية تعيد قراءة وفهم النصوص الدينية التأسيسية بما ينسجم وفتوحات الحداثة بل وما بعد الحداثة.

لم تكن مسألة تحديث النص الديني أو بالأحرى تحديث مناهج فهمه وتأويله غائبة في كتابات المفكرين والمصلحين الأوائل منذ فجر النهضة، فقد كانت اجتهادات محمد عبده متقدمة في عصره، بل مثيرة للنخبة التقليدية. كما أن محاولات أخرى سارت على المنهج نفسه، ولاقت أصداء مختلفة، تتراوح بين الرفض والتحفظ والتوجس، كتلك الأفكار التي أطلقها علي عبد الرازق وقاسم أمين في مضر والطاهر الحداد في تونس...

بيد أن أصداء الدعوة إلى التحديث في مجال الخطاب الديني أخذت منعرجا آخر مع ما يمكن أن نسميه تيار الليبرالية العربية الجديدة، وهو - في عمومه - ينزع إلى فرض نموذج معياري للحداثة والتجديد، أقصد بذلك معيار التنوير الأوروبي بإشكالياته المختلفة وأسئلته التي أفرزتها معطياته الثقافية والتاريخية.

والحقيقة أن الليبراليين العرب الجدد لا يستوون في هذا المنهج، بل هم يتفاوتون من حيث الحماسة لهذه المرجعية، ومن حيث التعاطي الفكري مع قضاياها في علاقتها بالمجال الثقافي الإسلامي. إن تميز هذه الدعوة في الخطاب الليبرالي العربي الجديد هو ما دفعنا إلى إعادة فهمها وقراءاتها، وربما استشراف مصائرها وآفاقها المستقبلية.

وتأسيسا على ذلك فإن اختيارنا هذا الخطاب يستند إلى طغيان هذه الأطروحة المركزية، بخلاف الخطابات الأخرى، اليسارية والقومية والإصلاحية التقليدية. لذلك نرى أن العودة إلى تشكلات هذا التيار وبعض مقولاته وتناقضاته ومآزقه الفكرية والتاريخية، يمكن أن يكون أرضية معرفية ملائمة لمقاربة مسألة الإصلاح الديني.

1- الليبرالية العربية: مقولات وتناقضات

تشير كثير من الدراسات الفكرية والتأريخية إلى "الحقبة الليبرالية" والتيار الليبرالي والفكر الليبرالي العربي وغيرها من الإصطلاحات. وبعيدا عن الجدل القائم حول مشروعية هذا الوصف في الثقافة العربية الحديثة - باعتباره وصفا لا يستقيم إذا أخذنا بالاعتبار روح الليبرالية الغربية وتشكلها في مجال ثقافي خاص وضمن إكراهات تاريخية معينة - إذا تجاوزنا كل ذلك – لأن الأمر ينطبق علي أغلب الأفكار والتيارات الأخرى مثل: العلمانية والديمقراطية والحداثة... -، فإننا نفهم الليبرالية العربية انطلاقا من حضور جملة من الأفكار والمنطلقات والرؤى المؤسسة على قيم الحرية والاختلاف والتعدد وسيادة القانون والتقدم... وهي في اعتقادنا القيم المحورية في الفكر الليبرالي الغربي نفسه، كما نجدها عند كبار مفكريه وفلاسفته أمثال روسو وفولتير وديدرو وغيرهم من أعمدة الفكر الحر.

والحقيقة أن النزعة الليبرالية الغربية لم تكن سوى نتاج طبيعي لتلك التحولات الكبرى التي عصفت بأوروبا منذ فجر النهضة وحتى عصر الإصلاح الديني مع لوثر وكالفن خصوصا، مرورا بعصر التنوير والعقلانية وحتى سيادة الرأسمالية. إن التفكير الحر، ومركزية الإنسان، والدعوة إلى مناهضة القوى المعيقة للإنسان والتقدم، والإيمان بالمبادرة البشرية وروح المغامرة والاكتشاف، هو ما شكل أساس الفكر الليبرالي، ومن ثم فهو وليد طبيعي لمجتمع متحول ووعي جديد، أحدث قطيعته الشاملة مع العالم القديم ومرتكزاته اللاهوتية والإقطاعية.

لقد انتهت الأفكار الليبرالية إلى أقصى تطورها مع تصاعد النظام الرأسمالي بوصفه الوعاء السوسيولوجي لهذا التحول الثقافي، ودفعت بهذه الأفكار طبقة بورجوازية متنامية أخذت تبحث عما يبرر صعودها وثورتها الاجتماعية، فوجدت ذلك في « نظرية الحقوق والحريات الطبيعية والعقد الاجتماعي ومبدأ المنفعة، وكان القرن السابع عشر (قرن المدرسة النفعية البنثامية وانتصار البورجوازية في انجلترا) والقرن الثامن عشر (عصر الاستنارة) هما قرني تكريس المذهب الفردي والفلسفة الليبرالية »[1]. إذا اجتهدنا في البحث عما يماثل هذا التحول التاريخي الخطير في أوروبا داخل السياق الإسلامي، فإننا لا نظفر بشيء ذي بال، ونقع مرة أخرى في مأزق التبرير والإسقاط والمقارنة المتعسفة. سوف نتحايل لتبرير وجود طبقة بورجوازية عربية تناضل من أجل الحرية والقطيعة مع الماضي، وسوف نجهد أنفسنا لتلمس معالم فضاء سوسيو ثقافي عربي مهيىء لتقبل الأفكار الثورية في مجالات المجتمع والدين، وننتهي بذلك إلى بروز هذا التيار الليبرالي حامل لواء التجديد والحداثة. أعتقد أن هذا المسلك محفوف بكثير من المخاطر

والانزلاقات، ولذلك فإننا سنتمثل هذا الخطاب الليبرالي من خلال تجارب فكرية استندت إلى فكرة الحرية في تمظهراتها المختلفة.

ضمن هذا الإطار يمكننا الحديث عن موجة ليبرالية بدأت تتشكل نواتها الأولى منذ بدايات النهضة، أرسى أسسها الطهطاوي المعجب بالنموذج الليبرالي الفرنسي، والأفغاني المناضل من أجل الحرية ومقارعة الشمولية، ومحمد عبده الذي حاول تثوير الفكر الديني الإسلامي، منفتحا على تجارب أوروبية، ولطفي السيد الذي كان أكثر تحمسا للعقلانية والأفكار الليبرالية بشكل عام، وخير الدين التونسي المولع بأسس التمدن الأوروبي ولاسيما نماذج الحكم الديمقراطي فيه. وقد وصفه هشام جعيط بأنه « كان ليبراليا بمفهوم القرن الثامن عشر »[2]، نظرا لدعواته المستمرة إلى توسل تجارب الغرب في الدستور والبرلمان والعقد الاجتماعي وغيره مما حواه كتابه الهام "أقوم المسالك".

وقد كان إسهام المفكرين المسيحيين العرب في غاية الأهمية، فليس خافيا تأثير كل من فرح أنطون الذي جاهد في سبيل تكريس العقلانية الرشدية وإعادة الاعتبار للاعتزال والموقف الفلسفي في المجال العربي، وما أثاره شبلي شميل بدعوته إلى الداروينية ونقد الفكر الديني التقليدي، فقد « كان كلاهما يطبعان السجال بالعقلنة والثقافية بكل وضوح، فدشنا بذلك التيار العقلاني في حركة النهضة »[3]، دون أن نتجاوز علما آخر في هذا الشأن وهو فرانسيس المراش الذي تعد روايته "غابة الحق" كتابة فارقة ومتميزة داخل النسق الثقافي لعصر النهضة، إلى غير ذلك من الرواد التنويريين المؤسسين الذين بدت آثارهم الفكرية واضحة في كتابات طه حسين وسلامة موسى ومحمد حسين هيكل وعلي عبد الرازق، وصولا إلى المفكرين الجدد على شاكلة أركون ونصر أبو زيد وهشام جعيط وفؤاد زكريا...

إننا نتحدث عن تيار ليبرالي عربي من منطلق طغيان مفاهيم الحرية والحقوق الفردية والحداثة والتنوير والعقلانية، وعلى هذا الأساس جمعنا بين محمد عبده الذي يحشر عادة في خانة المصلحين، وفرح أنطون الذي يقدم على أنه أحد أعمدة العقلانية والعلمانية في السياق العربي. ولنا أن نتذكر السجال الفكري الخصب الذي دار بين عبده وأنطون، وكان منارة تنويرية ساطعة. إن أكثر الأفكار التحررية جرأة نشأت في أوساط دينية إصلاحية كما هو الشأن عند محمد عبدة أو الطاهر الحداد في تونس الذي « رأى أن المجتمعات الإسلامية تحتاج إلى بركان هائل بمعنى ثورة دينية وإصلاحا عميقا وليس فقط مجرد ترميم، كما يريد بعض الشيوخ آنذاك »[4]. وكتابه "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" شكل تحولا خطيرا في تلقي الفكر الليبرالي التحرري الذي أخذ يتسرب إلى معاقل المؤسسات الدينية الأكثر انغلاقا وتحصنا مثل الأزهر والزيتونة .

لقد كان المصلحون التنويريون أحد أهم ممثلي هذا التيار التحديثي. وكغيره من تيارات الفكر العربي الوافدة، واجهت الليبرالية العربية مآزق وتناقضات كثيرة، لعل أهمها عدم توفر الوعاء الاجتماعي الطبيعي الذي من شأنه أن يسند أطروحاتها التحررية، فبفعل طغيان البنى التقليدية المؤسسة على العشيرة والقبيلة والطائفة والمذهب من ناحية، وعدم تبلور طبقة بورجوازية مستقلة من ناحية أخرى[5] كل ذلك أضعف تأثير هذه الأفكار وحد من انتشارها، بل واجهت – في كثير من الأحيان – موجات الرفض والاتهام بالغزو الفكري والتغريب... إن الأفكار تحملها قوى اجتماعية من شأنها أن تهيئ المجال لتقبلها ورواجها،وعندما تتوقف عند حدود النخبوية تتراجع بالضرورة. ومما يلفت الانتباه أيضا أن الليبرالية تحولت لدى كثير من دعاتها إلى عقيدة منتهية،

ومن ثم فقدت روح القابلية للتحول والتجدد المستمرين، بل أكثر من ذلك تحولت إلى نقيض القيم التي تأسست عليها. لذلك سعت بعض الكتابات الفكرية إلى الرهان على نقد وتفكيك هذا الخطاب بغية إظهار تناقضاته ومآزقه الابستيمولوجية وتعثراته التاريخية. وإذا كانت أعمال علي حرب ساطعة في هذا المجال، فقد دشن التنويريون النهضويون هذا العمل النقدي كما فعل المراش الذي حاول الكشف عن الوجه الوحشي لليبرالية أو ما سماه "التمدن المتوحش"[6].

وبالعودة إلى المأزق الأساس الذي وقعت فيه الليبرالية العربية وهو فقدان المجال السوسيو ثقافي الطبيعي الذي يمكن أن تنمو فيه أفكارها الثورية، نجد هشام جعيط يؤكد على هذا الأمر، إذ يعدد مظاهر أزمة هذا الفكر في: السلطة التعسفية، وديماغوجية الدعوة القومية المؤسسة على تقديس الزعامة، وعدم اندماج البورجوازية الصاعدة في مجتمع ذي نمط إقطاعي، إضافة إلى الطابع السطحي والنخبوي للتحديث [7]. لم تعثر الليبرالية العربية على وعائها السوسيولوجي بفعل هشاشة الطبقة البورجوازية وشيوع الأنماط والبنى العتيقة وما رافق ذلك من أشكال الشمولية والانغلاق، وهو قطعا ما لا يشجع تنامي الأفكار الحرة.

لقد ركز علي حرب في نقده الفكر الليبرالي على نخبويته وتحوله إلى عقيدة دوغمائية أشبه بالأصولية، وأضاف هشام جعيط إلى ذلك النزعة السطحية التي تهيمن على كثير من الليبراليين العرب، فهم يراهنون على العقلانية،ولكن « العقل الذي كانوا يبشرون به كان عقلا مبسطا، فيما كان ينبغي الاستعانة بعقل متفهم، شمولي ومتعالي، يستطيع استيعاب الانفعالي، واستقبال التراثي، وتجسيد روح الشعب » [8]. إننا نستدعي – في هذا المقام –

كتابات طغى عليها الانبهار بنموذج خاص في التحديث، فانبرت – في عجلة منها – إلى التبشير بقيم هذا النموذج وكأنها وصفة سحرية لعلاج مجتمع شرقي خارج التاريخ. لقد كانت بعض أطروحات فرح أنطون، وكتاب "مستقبل الثقافة في مصر"، وكثير من أعمال سلامة موسى تشي بالكثير من هذه الروح اللاتاريخية في قراءة التاريخ وصيرورة الأمم والمجتمعات. عندما تغدو الليبرالية ايديولوجيا نضالية وتتحول إلى إحدى مرتكزات التميز الثقافي والاجتماعي تستحيل بالضرورة إلى أداة تكريس الوصاية وممارسة التعالي النخبوي، ومن ثم تفقد مبررات قبولها. إن أساس فاعلية الأفكار يكمن في الوعي بأنها لا تستورد وتسوق وأنها تتشكل في إطار المساءلة المستمرة والنقد المتواصل.

إن كثيرا من التجارب الفكرية الغربية تعرضت إلى موجات من النقد والمراجعة، فالحداثة والعقلانية والتنوير كانت كلها مجالا للنقد من قبل مدرسة فرانكفورت الألمانية التي أدانت توحش العقلانية وتحولها إلى نقيضها، وأضحى فكر الأنوار عند رواد هذه المدرسة وبعض مفكري ما بعد الكولونيالية خاصة تودوروف **T. Todorov** ينطوي على كثير من التناقضات في الخطاب، إذ بقدر ما أعلى التنويريون من العقل والحرية والتسامح روجوا أيضا للتعصب والمركزية الغربية وبرروا الكولونيالية (9). وهكذا قام الفكر الغربي أساسا على نقد مسلماته ودحض منطلقاته وتفكيك مبادئه العقلية، وهو ما يؤكد أن الحداثة مسار تاريخي، ينطوي على كل التناقضات، وأنها مدينة في فاعليتها إلى هذا العقل الذي يراجع باستمرار.

II - الليبراليون العرب المعاصرون والإصلاح الديني:

بقدر ما كانت مسألة الإصلاح الديني أطروحة محورية لدى المفكرين

الليبراليين الجدد، فإن التعاطي معها أخذ أوجها متعددة وآفاقا مختلفة، فمن داع إلى ثورة إصلاحية دينية تضاهي الثورة التنويرية الأوروبية (أركون وهاشم صالح) إلى مناد بضرورة تنزيل النص الديني في مجالاته الثقافية والاجتماعية (نصر أبو زيد)، وثالث يلح على الإصلاح اقتداء بالتجربة الغربية ولكن بمراعاة الخصوصية الثقافية الإسلامية (هشام جعيط)، في حين يصر آخرون على أن المنطلق الأجدى يكمن في نقد الايدولوجيا الليبرالية وتفكيك مقولاتها وتناقضات خطابها، ومنها مقولة الإصلاح في حد ذاتها (علي حرب).

1- الإصلاح الديني والثورة التنويرية:

لاقت مقولة الإصلاح الديني اهتماما خاصا عند محمد أركون إلى درجة أن هاشم صالح عده لوثر الإسلام (10). وليس من المبالغة القول إن هذه الأطروحة تشكل الخيط الرابط بين جميع كتابات أركون. وفي الحقيقة أن الدعوة إلى تحديث الفكر الإسلامي عنده تمر عبر تطبيق فتوحات الحداثة الغربية ومناهجها وعلومها على التراث الإسلامي عامة وعلى النص القرآني بشكل خاص، ويؤكد على تطبيق علوم الإنسان sciences de l' homme وكافة « المنهجيات التاريخية والألسنية والسيميائية الدلالية والانتروبولوجية والفلسفية على كل التراث العربي الإسلامي. كما وينبغي أن نبحث عن الشروط الاجتماعية لبلورة العقول وإعادة بلورتها داخل هذا التراث » (11). هذا هو الرهان الأساس عند أركون، ومنه تتفرع الإشكاليات الأخرى، إنه يجب الشروع في إخضاع النصوص الدينية التأسيسية إلى سلسلة من الحفريات السوسيولوجية والانتروبولوجية واللسانية والسيميائية، وذلك من أجل تجاوز نقائص بل ومغالطات القراءات التقليدية والفيلولوجية والإيمانية على حد قوله.

إن هذا الإخضاع من شأنه أن يكشف عن ثراء النص القرآني وتاريخيته من ناحية ويحرر العقل الاسلامي من الدوغمائية وسياجها، ويعيد الاعتبار للعقلانية والموقف الفلسفي الذي انحسر وتراجع في العصور الأخيرة، بعد أن عرف الفكر الإسلامي فترات من سطوع العقل والروح النقدية بل والنزعة الإنسانية. إن مفتاح الدخول إلى الحداثة – في نظر أركون – يكمن في هذه الجرأة المعرفية التي لا تعني بالضرورة – كما يشاع – التطاول على المقدس، وإنما هي حركية يفرضها التطور التاريخي والصيرورة.

يبدأ الإصلاح الديني عند أركون من نقد العقل الإسلامي والكشف عن جوانب قصوره ومعوقات انطلاقة، ولا عجب أن تأخذ أغلب مؤلفاته هذه الصيغة. وعلى هذا الأساس يحاول تفكيك ما يسميه السياج الدوغمائي المغلق **clôture dogmatique** الذي كرسه العقل الفقهي المدرسي الذي همين على الفكر الإسلامي، ومن ثم إعادة الاعتبار للعقل الفلسفي الذي عرفه الاعتزال وابن رشد وابن خلدون والتوحيدي والجاحظ وكبار ممثلي النزعة الإنسانية **humanisme** والعقلانية في الثقافة الإسلامية. ومن المفارقة أنه في الوقت الذي يجعل أركون من نقد العقل الإسلامي منطلق التحديث، ومن إعادة التفكير في التراث والنص القرآني وفق مقتضيات العلوم الإنسانية وفتوحاتها منهجا وسبيلا معرفيا، يزداد خطابه بعدا عن جماهير المسلمين. وهو – في أكثر من محطة – يشكو من أن التلقي الإسلامي لأعماله ظل محدودا في حين تحظى كتابات بول ريكور **Paul Ricœur** – وهو من كبار مجددي الخطاب الديني الغربي – بانتشار جماهيري واسع. وعلى الرغم من كل ذلك ظل أركون على قناعته بأنه « لابد للعرب من المرور بهذه المرحلة – يقصد مرحلة التنوير – من أجل ممارسة العقل المستقل لأول مرة في تاريخهم (أقصد

العقل المستقل عن مسلمات اللاهوت الديني)، ينبغي أن يذوقوا طعم الحرية ومعنى الخروج من القفص »[12] الذي تم إحكام إغلاقه في العصور الإسلامية الأخيرة.

وفي السياق نفسه يواصل هاشم صالح – وهو مترجم أركون الوحيد – بلورة أطروحات أستاذه في كتاباته المختلفة وفي مقدمات مؤلفات أركون وتعليقاته عليها خاصة. ويبدو موضوع الإسلام ورهان الحداثة أثيرا عند صالح، وعلى غرار الأستاذ يكتب منافحا عن التنوير الأوروبي معتبرا إياه المرجعية الأساس لكل تحديث، بل هو إنجيل الإصلاح الإسلامي إن صح القول. يقف الباحث منبهرا بهذه التجربة التاريخية التي استطاع فيها لوثر وكالفن والفلاسفة تقويض الحصون والمعاقل الدينية التي هيمنت على الغرب قرونا، وانتهت تجاربهم إلى المواءمة بين العقل والدين وانتصار قيم النقد والشك والكشف والتعاطي التاريخي مع المقدس. وفي نبرة حسرة يصرح: « نعم إني أحسد الأوروبيين على هذا التقدم الهائل الذي حققوه. أحسدهم وأغبطهم في الوقت نفسه. وعندما أنظر إلى حالهم وحالنا أكاد أصاب بالهلع والفزع الشديد، ولا أكاد أصدق أننا نعيش على نفس الكوكب الأرضي »[13]. تبدو طموحات صالح التنويرية -في كثير من الأحيان - حالمة وأقرب إلى المثالية، إنه لطموح مشروع أن يرتقي المجال الإسلامي إلى مراتب التحرر كما هو الأمر في الفضاء الأوروبي ولكنه – في ظل الملابسات الراهنة – يبدو رهانا بعيدا. وعليه نقدر أن الوعي التاريخي يقتضي تجاوز هذه البكائيات، والانخراط في حركية تاريخية، مؤسسة على فهم وتأويل يأخذان بعين الاعتبار مفارقات المرحلة وخصوصيات المجال الثقافي، ذلك أن تثوير قراءة النص الديني التأسيسي في

الإسلام ليس بالضرورة أن يسلك سبيل الحركة الإصلاحية الأوروبية كما دشنها لوثر.

فعندما يتساءل هاشم صالح عن سر فشل الإصلاح الديني في الثقافة الإسلامية، في مقابل فتوحاته الباهرة في الغرب، ينتهي إلى أن الأخير شهد ثورات علمية بدأت مع كوبيرنيك وغاليلو وانشتاين، وأخرى فلسفية تمثلت في الديكارتية والكانطية والهيغلية والفولتيرية، وثالثة سياسية مع الثورة الفرنسية والانجليزية والأمريكية، بصورة حطمت أركان العالم القديم وقوضت رؤيته للعالم، ومن ثم أقامت عالما جديدا قطع مع الأفكار المطلقة والسيادة اللاهوتية والطغيان الكنسي، وشكلت بذلك وعاء سوسيولوجيا لنمو الفكر الحر والروح الليبرالية. وعندما ننظر في واقع المجتمع الإسلامي نجد أن هذا « العمل التفكيكي والتحريري الهائل لا يزال مستحيلا في العالم العربي أو الإسلامي ككل بسبب عدم انتشار الأفكار العلمية والفلسفية في أوساط الشعب بما فيه الكفاية أو حتى في أوساط الطلاب والمثقفين أحيانا... ولهذا السبب فإن لحظة الإصلاح الديني لم تحن بعد، ناهيك عن لحظة التنوير »(14). إن ما يلفت في هذا الطرح هو القياس التاريخي نفسه، ولنا نتساءل: هل يجب أن يمر الفضاء الإسلامي بالتجربة الغربية نفسها ليصل إلى هذا الإصلاح؟ أليس ذلك ضربا من القراءة اللاتاريخية للتاريخ؟ .

عندما تتحول التجربة الأوروبية إلى نموذج إنساني مطلق يجب أن يحتذي، فإننا ننتهي إلى القفز على روح التنوير نفسه الذي هو حركية تاريخية لها ملابساتها الخاصة، ترفض الإطلاق والتعميم وتعادي النموذجية الصارمة. لقد حقق الغرب إصلاحه عبر إشاعة الأفكار الحرة وهدم السلطة اللاهوتية التي

مثلت عائقا أمام التحديث، فهل يصح استنساخ هذه التجربة نفسها؟ ماذا يمكن أن نقول عن النموذج الياباني أو حتى الماليزي والهندي، وهي – لا محالة – تجارب حداثية ساطعة، انطلقت من خصوصيات المجال الثقافي ولم تنتظر هذه الثورة الشاملة التي عرفها السياق الغربي. إن هذا التشخيص للحالة الإسلامية، وإن اكتسى وشاح التنوير ليكشف وجها آخر للمثقف الليبرالي العربي، إنه الوجه المأساوي الذي تحدث عنه العروي، حيث يبرز عدم التطابق بين النظام الليبرالي من ناحية ومجتمع لم يعرف ميلاده من ناحية أخرى [15].

2- الإصلاح ورهان تاريخية النص الديني:

أحدثت كتابات نصر حامد أبو زيد ضجة واسعة في الأوساط الفكرية والدينية منذ كتابه "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن"، حيث دعا إلى قراءة النص القرآني بوصفه نصا متحققا في مجال تاريخي وثقافي. أثارت هذه الدعوة من يسميهم أركون بحراس المقدس، وانتهت إلى محاكمته ونفيه. وتتضمن أطروحة الباحث رد الاعتبار إلى النزعة التاريخية في تأويل النصوص الدينية، فكما فعل سبينوزا **Spinoza** مع الكتاب المقدس، حاول أبو زيد أن يكشف عن نقائص وتناقضات القراءات التقليدية ذات المنزع اللغوي والمعجمي مما لا يأخذ بالاعتبار اندراج النص في مسار الثقافة والتاريخ. إن قدسية الخطاب القرآني لا تناقض تلقيه وفق متغيرات التاريخ انطلاقا من أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمجاز...

لقد توقفت القراءات التقليدية عند سيادة الإلهي على حساب الإنساني، وهو ما يناقض روح النص نفسه الذي هو أساسا خطاب للبشر، ومادام كذلك فإنه من الضروري التأكيد على أهمية التلقي الذي لا يتحقق سوى في التاريخ،

المتلقي يتعامل مع نظام لغوي ضمن نظام ثقافي شامل،وعليه يغدو الفهم محكوما بإكراهات هذين النظامين. إن القرآن لا يعلن عن المطلق الإلهي سوى في بنية لغوية معطاة في لحظة تاريخية.

وعلى هذا الأساس يرى أبو زيد أن القراءة الايديولوجية القائمة على توظيف واستثمار الخطاب القرآني لاعتبارات ايديولوجية، ومجموع القراءات التقليدية التقديسية طمست كلها إشعاع هذا النص. ومنه تغدو القراءة العلمية المبنية على وعي تاريخي وتأويل حداثي للتراث ونصوصه هي القراءة التي يفرضها منطق التحول. وهنا يكمن دور القوى الليبرالية الجديدة في تكريس هذا الوعي،وتوفير شروط نجاحه العلمية والاجتماعية، علما أن هذا الإسهام التنويري لا يتحرك في مجال سوسيولوجي طبيعي، ومن هنا تظهر أزمة هذا الخطاب التحديثي « فثمة قوى في الواقع الثقافي والاجتماعي لا تريد تحقيق الوعي العلمي بالتراث لأن من شأنه أن يسحب الأرض من تحت توجيهاتهم الإيديولوجية لهذا التراث »[16]. لقد نمت القراءات اللاتاريخية للنص القرآني في أحضان الخطاب الديني التقليدي والسائد، وهو خطاب يتحرك ضمن آليات تعيد باستمرار إنتاج مثل هذه القراءات. ويحدد أبو زيد هذه الآليات في:

1- .نزعة التوحيد بين الفكر والدين والذات والموضوع.

2- إرجاع الظواهر المختلفة إلى مبدأ أو علة واحدة.

3- سلطة السلف وتقديس النصوص التراثية ومنحها مكانة تضاهي النصوص الدينية التأسيسية.

4- روح اليقين المطلق والنزعة القطعية.

5- غياب البعد التاريخي وسيادة الحنين إلى الماضي بكل تناقضاته[17].

نحن إذن بإزاء بنية عقلية تتحرك وفق آليات معينة يشكل فيها المطلق والقطعي والثابت أساس انتظامها، هذه البنية وجدت تجلياتها في التفاسير التي هيمنت طويلا، كما وجدت آثارها في العقل الفقهي والأصولي والسلفي بشكل عام. وعلى هذا الأساس راهن أبو زيد على النزعة التاريخية بوصفها أداة تقويض هذه البنية العقلية المغلقة، ومن ثم فهي مفتاح إعادة الاعتبار للقراءة المنفتحة المؤسسة على التلقي التاريخي الواعي.

تتميز أطروحة الباحث برهانها على التاريخ دون الإلحاح كثيرا على استعادة التجربة التنويرية الغربية بفعل التمايز الطبيعي بين التجارب الذي يقتضيه التاريخ نفسه، ونجد هذا الطرح أيضا عند هشام جعيط، ففي معرض مناقشته أطروحات أرنست رينان**Ernest Renan** يرى أننا مطالبون « بتحرير المجتمع والإنسان الإسلامي من السيطرة الدينية، إلا أن الشروط الحالية لا تعيد الإنتاج ميكانيكيا لتلك الشروط نفسها التي عرفتها أوروبا من القرن التاسع عشر. إن كل أطروحتنا تهدف تحديدا إلى التأكيد الواضح للحلول الجديدة التي ينبغي أن تطبق على المصير العربي – الإسلامي » [(18)]، وهو ما يعني التأكيد على خصوصيات التجربة الذاتية أو ما يسميه "القطيعة داخل الاستمرارية التاريخية". ومنه يمكن أن نفهم – مثلا – أسباب فشل تجربة أتاتورك في تركيا.

3- نقد إيديولوجيا الإصلاح ومأزق النخبوية

ضمن إسهامه المتواصل في نقد إيديولوجيا الحداثة العربية، يقدم علي حرب محاولة في تفكيك أسس المقولة الإصلاحية، ففي سياق الكشف عن تناقضات الخطاب الحداثي العربي الذي تحول إلى إيديولوجيا اقصائية، وتماهى

مع العقل الأصولي السلفي الذي ينتقده بفعل تخندق التنويريين العرب – بصورة لاواعية – في صف الموجة التقليدية المعادية للحداثة، واستحالتهم إلى "حراس استنارة" و"سدنة حداثة"، انتهت أطروحة الإصلاح الديني على يد هؤلاء التنويريين إلى أداة تكريس التعالي النخبوي على الجماهير، وغدت ترفا فكريا تقوم به ثلة من مصطنعي الفكر المنقطع عن أشواق الناس، القابع في أبراج عاجية.

وإذ يراهن حرب كغيره على خيارات غربلة النصوص، وعدم تقديس التراث، وإحلال الموقف الفلسفي والعقلاني مكان الممارسة اللاهوتية المطلقة، فإنه يتساءل: من يصلح من؟ ومشروعية هذا التساؤل تكمن – كما ذكرنا – في تحول هذه الممارسة التاريخية إلى فعل نخبوي يعمق الفجوة بين المفكر والعامة أكثر مما يخلق مجالات للإصلاح نفسه. يرى حرب أن « المجتمعات العربية وغير العربية لم تعد بحاجة إلى دعاة ومصلحين أو إلى علماء وفلاسفة ينوبون عنها في التفكير. لا تحتاج إلى نماذج لوثر وكالفن أو ديكارت وفولتير، فكيف بنماذج ابن رشد وابن خلدون، على ما يدعو مثقفون عرب »[19]. ما يحتاجه المجال العربي هم فاعلون لهم القدرة على استثمار الأفكار وتحويلها إلى حركية اجتماعية وتاريخية، بدل اجترار النظريات الكبرى والمتعالية التي لم تحصد سوى الإخفاقات والهزائم بل الكوارث المتتالية.

إن نماذج مثل مانديلا ومهاتير محمد وخليفته عبد الله بدوي وأردوغان هي أكثر إلحاحا في مثل هذا السياق العربي المأزوم أكثر من نماذج المفكر النخبوي وحارس التنوير وسادن الحداثة والعقلانية كما تجلت في أسماء ظلت تصنع الحياة الفكرية العربية، ولكنها انتهت إلى هذه الانهيارات الكبرى التي لازالت تتوالى. نحتاج في هذه اللحظة التاريخية إلى إصلاح مؤسس على رؤيا

فكرية تستند كما يقول حرب إلى « التواضع الوجودي،التقى الفكري، سياسة الاعتراف، البعد المتعدد، عقلية الشراكة، الهويات الهجينة والمفتوحة.. وسوى ذلك مما يحتاج إلى فكر تركيبي، ومنهج وسطي، ومنطق تحويلي، وتوجه كوكبي، وقدرة على الخلق، وكل ما أدرجه تحت مصطلح " العقل التداولي "[20]، العقل الذي غادر مطلقاته وقطعياته، الذي لا يكرس الفجوة بين النخبة والجمهور، العقل مؤسس التعدد والاختلاف، ذلك هو رهان علي حرب.

هذه المقاربة – في تقديرنا – بالغة الأهمية، ففي الوقت الذي انتهت فيه الايديولوجيات الثورية العربية إلى هزائم، وتحولت الدراسات الفكرية إلى ضرب من الترف، وازداد الإلحاح على الوصفات الحداثية والتنويرية من قبل ممتهني الفكر النظري، ظل الفكر العربي يجتر مقولات دون أن يتقدم في حركية تاريخية فاعلة، حيث مازالت الأفكار والأطروحات النهضوية يعاد إنتاجها في أشكال جديدة تبعا لجديد المناهج النظريات الغربية المعاصرة. إن رهان النقد والتفكيك المستمرين لخطاباتنا وممارساتنا، والتحلي بفضيلة المراجعة والاعتراف بالقصور المعرفي والعجز الواقعي، والوقوف عند مفارقات الخطاب واللحظة التاريخية هو مسلك أكثر فعلية. ومن هنا نقدر أن إسهام علي حرب أكثر انسجامًا مع إكراهات المرحلة من كل هذه النظريات التي يعج بها الفكر العربي.

خاتمة:

لقد بدا مفهوم الإصلاح محوريا في هذا النسق الفكري الليبرالي، بيد أن منظورات التعاطي معه كانت بينة الاختلاف، فإذ تنحو أطروحات أركون وهاشم صالح إلى استعادة التجربة التنويرية الغربية بوصفها مفتاح ولوج التحديث الديني، تنزع مقاربة نصر حامد أبو زيد إلى المراهنة على النزعة

التاريخية ضمن خصوصيات الثقافة وإكراهات المرحلة عند هشام جعيط خصوصا، في حين تغدو الليبرالية والحداثة والإصلاح مجالات للنقد والتفكيك والكشف عن التناقضات عند علي حرب. ذلك ضرب من تشخيص تجارب فكرية تعاطت مع هذه المسألة الشائكة. لكن السؤال الأكثر إلحاحا : ما مصير هذه الدعوة في ظل تراكمات هذه المرحلة؟ ربما تكشف محاولة أخرى عن بعض خيوط هذا السؤال.

■ ■ ■

الهوامش

1. علي الدين هلال، أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي، مجلة عالم الفكر، الكويت، م 26، ع 3-4، يناير - مارس - أفريل - يونيو 1998، ص 111.
2. هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2000، ص 140.
3. المرجع نفسه، ص 142.
4. راجع الحوار مع محمد الحداد، مجلة عمان، ع 161، تشرين ثاني، 2008، ص 48.
5. راجع مناقشات دراسة علي الدين هلال، مجلة عالم الفكر، مرجع سابق، ص 136
6. كرم الحلو، أن تكون ليبراليا في العالم العربي، الحياة اللندنية، ع 17139، 8 آذار 2010، ص 10.
7. هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ص 130 / 131.
8. المرجع نفسه، ص 146.
9. راجع كتاب تودوروف الهام: روح الأنوار، تعريب حافظ قويعة، دار محمد علي، تونس، 2007، ط1.

10. محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ت: هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009، ص 15.

11. المرجع نفسه، ص 80.

12. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ت: هاشم صالح، دار الطليعة، ط3، 2004،ص

13. هاشم صالح، الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، دار الساقي، بيروت بالإشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2007، ص 42.

14. المرجع نفسه، ص 63.

15. Abdallâh laroui, la crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme , François Maspero, paris ,1974,p148

16. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط2، 1994، ص 10. كما يراجع الحوار مع الباحث في جريدة الوطن الجزائرية، 26 ديسمبر 2009.

17. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط4، 2003، ص 67/ 68.

18. هشام جعيط، أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2007، ص 38.

19. علي حرب، تواطؤ الأضداد: الآلهة الجدد وخراب العالم، منشورات الاختلاف – الجزائر، الدار العربية للعلوم – بيروت، ط1، 2008، ص 189

20. المرجع نفسه، ص 191.

■ ■ ■



الفصل الثالث

الفكر العربي المعاصر

ونقد مشاريع قراءة التراث

(دراسة في نماذج)



توطئة

لم تحظ إشكالية بالبحث والاهتمام في الفكر العربي المعاصر، كما حظيت مسألة التراث. وكما تشير بعض الكتابات، فإن ما ألف عن التراث العربي قد يتجاوز نصوص التراث نفسه. وبالعودة إلى أهم مشاريع الفكر العربي في السنوات الأخيرة، فإننا نلحظ مركزية هذه الإشكالية وحضورها المهيمن. فقد تحولت إلى هاجس معرفي، يؤرق الانتلجانسيا العربية، ويحدد رؤيتها ومنطلقات تعاطيها مع تحديات الحاضر والمستقبل. ولا شك أن المدونة الفكرية العربية المعاصرة،تختلف في مرجعياتها وأدوات بحثها في هذا الشأن ؛ فمن المقاربة الإيديولوجية ذات التوجه اليساري كما هو الأمر عند الطيب تيزيني وحسين مروة ومهدي عامل... إلى المقاربة العلمية التي تنهل من فيض العلوم الإنسانية وفتوحاتها المعاصرة، كما يتجلى عند أركون والجابري والعروي، على تفاوت واضح بينهم، إضافة إلى الأطروحة الإسلامية – السلفية – بمختلف تياراتها – مثلما هو الشأن عند محمد عمارة ومنير شفيق وغيرهما.

ومهما تناقضت منطلقات البحث، وتباينت أدوات التناول والدراسة، فإن البنية المركزية التي تحكم هذه الكتابات واحدة، إنها مركزية التراث ومحوريته في مواجهة تحديات العولمة والهيمنة الغربية بكافة تجلياتها: الثقافية والعسكرية والاقتصادية. ومن هنا ذهبت بعض الأطروحات إلى أن مشاريع الفكر العربي بدأت تتناسل انطلاقا من صدمة 1967، أو ما سماها جورج طرابيشي "بالرضة

الحزيرانية، التي خلفت تصدعا عميقا في بنيةً العقل العربي، وشرخا كبيرا على مستوى الفكر والمجتمع.

والظاهر أنه ليست كل الكتابات عن التراث تؤول إلى نزعة تمجيدية أو إعادة خلق التمركز من جديد، ذلك أن أطروحات أركون والعروي – على سبيل المثال – إنما تتخندق في مجال نقد هذه النزعة، وتفكيك أسسها الايديولوجية -اللاعلمية، ولكن مضمرات الخطاب تجعلنا نؤكد – إلى حد ما – محورية التمركز الإسلامي، فأركون – مثلا – ينقب في التراث الإسلامي عن معالم الحداثة والتنوير والعقلانية، فيجدها عند التوحيدي ومسكويه، متجلية في نزعة إنسانوية Humaniste أصيلة، وعند المعتزلة وابن خلدون والجاحظ... مما يعني أن هاجس خلق النموذج الحضاري والثقافي، بالاستناد إلى مرجعية الآخر، هو هاجس مسيطر، يختفي ربما وراء الصرامة العلمية والنزعة الموضوعية المبالغ فيها.

وفي واقع الأمر، فإن بحثنا لا يتعلق بمشاريع الفكر العربي مباشرة، وإنما ينحصر في ما كتب عنها لدى نخبة من المفكرين المعاصرين. فمثلما تناسلت المؤلفات عن التراث بصورة سريعة، فقد برزت – في الأعوام الأخيرة – ظاهرة جديدة تمثلت في نقد هذه المؤلفات، وتفكيك مرجعياتها وأسس تعاطيها مع المسألة التراثية. وسنركز – في هذه الدراسة – على محطات ثلاث في مسار هذه المراجعات الفكرية:

1- التراث وعصاب الانتلجانسيا الجماعي:

اتسمت أبحاث جورج طرابيشي الأخيرة بالتركيز على نقد ومراجعة كبرى المشاريع الفكرية، حيث استفاض في نقد أطروحات الجابري وحسن

حنفي. ولكن اللافت – في هذا الأمر – هو محاولة قراءة الفكر العربي من زاوية نفسية، تنطلق مبدأ أن ما ألف عن التراث، إنما يعبر – بالدرجة الأولى – عن حالة من العصاب الذي طغى على النخبة العربية، في سعيها إلى خلق الأب والاحتماء به. وهكذا انطلق طرابيشي في كتابه "المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي" من مقولات فرويد ويونغ وغيرهما من أقطاب مدرسة التحليل النفسي، سعيا منه إلى تشريح الدوافع والنوازع النفسية اللاشعورية التي حركت الخطاب العربي المعاصر، وصنعت أفقة الفكري والمعرفي، مميزا هذا الخطاب الجديد عن خطاب اللحظة النهضوية إبان القرن التاسع عشر، وخطاب ما بعد الحرب العالمية الثانية.

يحدد طرابيشي إذن مادة بحثه في هذا الخطاب « الذي تنتجه وتعيد إنتاجه شريحة واسعة من الانتلجانسيا العربية منذ الرضة الحزيرانية. وبما أن عصابية هذا الخطاب تكمن في تثبيته على الماضي، فمن الممكن إذن تحديده بمزيد من التخصيص بأنه خطاب التراث أو الخطاب التراثي » [1]، أو ما عرف بخطاب الأصالة. والواضح أن طرابيشي يستهدف مراجعة تيار واحد من تيارات الفكر العربي – بمختلف نزعاته وتجلياته – أعني بذلك تيار التأصيل الذي يراهن على استعادة الماضي المشرق في وجه الآلة الغربية الزاحفة. وبديهي مدى التفاوت بين أصحاب هذا التيار، من حيث المرجعية والعدة المعرفية، ومدى الانفتاح على منجزات العصر والحداثة، ولكن – في آخر الأمر – فإن الغاية تكاد تكون واحدة. وعلى هذا الأساس، يفرق طرابيشي داخل هذا الخطاب بين توجهات ثلاثة: سمي الأول "التيار العقلاني المعتدل أو النسبي" ويمثله محمد عابد الجابري، والثاني "التيار العقلاني السلفي المتنور" ويمثله محمد عمارة، أما الثالث فيسميه "التيار السلفي الخالص"، ويتجلى في كتابات أقطاب

الإسلام السياسي المختلفين [2]. ويفرد مبحثا كاملا يخص أطروحات حسن حنفي.

أسس الباحث مراجعته على اعتبار "الرضة الحزيرانية" هي المنطلق والدافع وراء البحث في المسألة التراثية. وهو إذ يركز على هذه الحلقة التاريخية الحاسمة، فإنما ليبرز مدى صياغتها العقل العربي، وتوجيهها له وفق مسار خاص، غدا فيه التراث الأب المفقود. لقد تم تدشين البحث في التراث العربي منذ اللحظة النهضوية، ضمن معادلة الذات والآخر لدى رواد التنوير العربي من المصلحين (محمد عبده)، والليبراليين (الطهطاوي)، والعلمانيين (شبلي شميل وفرح أنطون). ولكن الإشكالية التراثية لم تكن بهذا الحضور، كما هو الشأن في الخطاب المعاصر، مما يعني أن هناك تحولا بنيويا عميقا حدث، وأنتج هذه الصورة التمثيلية للماضي. وبناء عليه يحدد طرابيشي مدى وقع الرضة وقدرتها على خلخلة البناء الفكري والاجتماعي في كونها:

1- كانت غير متوقعة، وجاءت في سياق اطمئنان وثقة بالنفس، ومن ثم يكون وقعها أشد.

2- لم تكن قابلة للتغطية أو التمويه أو التنفيس عنها بشكل آخر، لقد كانت طعنة موجهة للذات القومية، خلخلت "عمارة المجتمع العربي"، وعرت أشكال تأخره السياسي والثقافي.

3-أ ضحت هزيمة متجددة باستمرار، بالنظر إلى عمق اختراقها الذات والكينونة.

4- أفرزت تأويلا لا شعوريا، يتسم بطابع الرضة، تجلى ربما في العودة إلى الرمزية الجنسية – بوصفها اللغة المركزية في اللاشعور – وهكذا تم تداول

مصطلحات ومفاهيم تعكس هذه الرمزية الإيروسية مثل: الاغتصاب، وإسرائيل الغاصبة، وفلسطين المغتصبة، وخنجر إسرائيل... [3].

لقد تشكلت في الوعي العربي صورة الخصاء التي نالت "الأب المعبود" وهو عبد الناصر الذي كرس في المخيال العربي صورة رمزية للأب والحامي. وبفعل هذا الخصاء ثم القتل « لا يبقى أمام الأبناء في مواجهة عضوها التكنولوجي المزدرع والكلي السمية، سوى أن يلوذوا بحمى أب أكثر تجذرا في الاستمرارية التاريخية وأكثر ثباتا في ليل العصور، وعلى هذا النحو أخذت بالاشتغال آلية النكوص إلى التراث بوصفه أبا رمزيا » [4]، تتعلق به الجماعة في لحظات ضياعها التاريخي.

في ظل هذه الرجة التاريخية الكبيرة، تأسس خطاب فكري ينزع إلى ترسيخ الصورة الأبوية التي تحتمي بها الجماعة، فكانت العودة إلى التراث القريب والبعيد، حيث شهدنا – عقب الهزيمة – إعادة تقييم اللحظة العثمانية، بوصفها رديف الحماية والوحدة والتماسك، تؤدي وظيفة الأب الرمزي. برز ذلك خاصة في كتابات أقطاب النزعة السلفية مثل محمد عمارة وغيره. وقبل ذلك كانت بعض الأقلام تصوغ نظرية "المركزية العربية" لاسيما في مؤلفات رواد الفكر القومي العربي، فزكي الأرسوزي – على سبيل المثال – يبلور فكرة العلاقة أو الرابطة "الرحمية"، حيث يجمع الرحم بين الأفراد والأمة، متجلية في اللغة. وواضح ما في هذا الطرح من دلالات جنسية، كما يؤكد طرابيشي. وهكذا حاول الأرسوزي أن يرسخ محورية النقاء العربي، بالتأكيد على أن التراث العربي تحقق بشكل أصيل في اللحظة الجاهلية وصدر الإسلام، وماعدا ذلك فقد كان تراثا هجينا صنعته إرادات غير عربية.

وإذ تمثل أطروحة الأرسوزي نكوصا فكريا، يحتمي بالعائلة الأم، ضمن علاقة رحمية ، فقد تأسس خطاب ما بعد الرضة في سياق العصاب الجماعي الذي وجد ضالته في تكريس "المركزية الأنوية"، تعويضا عن الانسحاب التاريخي. فقد صاغ أنور عبد الملك مفهوم "المركزية الحضارية الشرقية"، وتحدث منير شفيق عن "تأسيس الإسلام في محور مركزي"، وسار على هذا النهج محمد عمارة في كتاباته وسجالاته. ولم يكن الجابري بمنأى عن هذا التوجه، وإن كانت عدته المعرفية تحول بينه وبين الخطاب التمجيدي الإيديولوجي. (5).

وعلى الرغم من جدة وطرافة التحليل الذي باشره طرابيشي للخطاب العربي المعاصر، فإننا نتساءل عن مدى فعالية التحليل النفسي بمختلف تياراته في القراءة العلمية والموضوعية لهذا الخطاب. هل يمكن أن نطمئن إلى مقولة رد الإنجازات الفكرية إلى عصاب جماعي اعترى النخبة العربية في لحظة تاريخية معينة؟ وهل من العلمية الارتكاز على مرجعية واحدة وهي اللاشعور في تفسير الظواهر؟ لا شك أن اللاشعور له حضوره وسلطته، خاصة على المستوى الفردي، ولكن ذلك لا يمكن أن يحول بيننا وبين تقصي البعد الإرادي في هذا الشأن. واعتقد أن الانطلاق من اللحظة الحزيرانية باعتبارها اللحظة المولدة لهذا العصاب الفكري، ليس كافيا في مجال التحليل، فمن الصعب الاطمئنان إلى أن حدثا واحدًا – مهما كانت قيمته – يمكن أن يحدث مثل هذه الخلخلة، ويؤسس تحولا عميقا في الشعور والفكر.

إن أطروحة طرابيشي – على أهميتها – تضمر رغبة في امتحان منهج معين على مدونة مختلفة. لقد أراد طرابيشي أن يغير مسار المقاربة النفسية العربية من مادة النص الأدبي إلى النص الفكري، ومن البحث في السيكولوجيا الفردية إلى البحث في سيكولوجيا الجماعة.

2- التراث ورهان الاستيعاب التاريخي:

ينطلق محمود أمين العالم من مرجعية تستند إلى أسس النزعة التاريخية، متسلحا بآليات المقاربة الماركسية،التي تقرأ الظواهر الفكرية بوصفها إفرازات تناقضات المرحلة التاريخية، وتعبيرا على تفاعلات البنية الاجتماعية والاقتصادية. التراث – في نظر العالم – لا وجود له في ذاته، وإنما هو صناعته من خلال مواقفنا، وتوظيفنا له في معارك الحاضر وتحديات الواقع. ومن ثم فإن السبيل الأمثل لوعيه واستثماره يكمن في استيعابه نقديا وتاريخيا، بعيدا عن التحجر الايديولوجي الدوغمائي، وعن التعلق الحميمي أو الرفض الكامل. التراث هو كافة التناقضات المتحققة ؛ هو العقلانية والسلفية والصوفية والإلحاد وغيرها. وعليه فإن ظاهرة الانتقاء تعيق الفهم الموضوعي له. يدعو العالم إذن إلى « الاستيعاب العقلي النقدي العلمي التاريخي لهذا التراث في جوانبه المختلفة وحركته المتنوعة » [6]،و يحرص على فهم المسألة التراثية في سياقاتها التاريخية التي أنتجتها، كونها مدينة في تكوينها إلى أسئلة أفرزتها اللحظة، وإلى إكراهات اجتماعية وثقافية وحضارية محددة. ومن ثم تتفاوت قراءات التراث بالقياس إلى هذا الأصل، « فهناك القراءة الحرفية المحايدة، والقراءة الإسقاطية الايديولوجية،والقراءة الدينية، والقراءة القومية، والقراءة الوضعية، والقراءة البنيوية، والقراءة الفينومينولوجية،والقراءة العقلانية التاريخية النقدية » (7)، هذه الأخيرة التي يبدو أن العالم ينتصر لها، بالنظر إلى قدرتها على كشف مختلف التناقضات، بعيدا عن الانتقائية.

يحرص العالم على أن يكون البحث في التراث تنقيبا عن أسس النزعة الاجتماعية الإنسانية التي تؤكد حضور الإنسان المبدع والخلاق، الإنسان المنطلق بإرادته دون قيود لاهوتية تحول بينه وبين الإنجاز. وعلى هذا الأساس قرأ في

مشروع حسن حنفي هذه النزعة،التي تجلت في جرأته على تجديد العقيدة، منتقلا – أي حنفي – من محورية الله في علم الكلام إلى الصراعات الاجتماعية والتاريخية. هكذا – يقول العالم – نظر حسن حنفي إلى الوحي من جهة أنترويولوجية وليس تيولوجية، حينما بين أن مركزه هو الإنسان وليس الله، كما نقد علم أصول الدين القديم من زاوية غياب مبحث خاص بالإنسان فيه. وعلى هذا النسق سار حنفي في تأويله المفاهيم وفق هذه الرؤية، مرجعا المسائل اللاهوتية إلى محددات اجتماعية وتاريخية، فملك الموت – عنده – هو صورة تخييلية لهموم الإنسان تجاه فكرة الموت، والإسراء هو إمكانية تحويل عالم الغيب إلى شهادة، والمذهب الظاهري هو شكل من أشكال الدفاع عن السلطة القائمة، ويعطي المعجزات أبعادا علمية... (7).

وعلى الرغم من إشادة العالم بهذه النزعة التاريخية التي تبناها حنفي، فإنه يأخذ عليه جملة من الملاحظات المنهجية، تتعلق بنقد المفاهيم الأصولية القديمة من خلال أسئلة العصر، وهذا – في رأيه – منهج مغلوط من الناحية العلمية، كما أنه يصوغ إجابات معاصرة لأسئلة تراثية أنتجتها ظروف خاصة، ويتبنى – في بعض الأحيان – مقولات الحقل المعرفي الذي ينقده (مقولة الاستحقاق مثلا)،)، التي تكرس القدرية ، إضافة إلى تغليبه الوحي على الواقع، وتوقفه عند الأفعال الفردية دون الأفعال الجماعية مثل: الحرب والسلم والعدالة والصراع الطبقي... ونزعته السجالية الواضحة (8).

وعندما يتناول أطروحة طرابيشي، يتوقف عند نزعته التعميمية التي تجعل الخطاب العربي المعاصر نسيجا واحدا، أفرزته رجة تاريخية، فكان تعبيرا نكوصيا وعصابيا جمعيا. يرى في هذا التعميم ابتعادا عن العلمية من ناحية، وتجاهلا للوقائع التاريخية من جهة أخرى. إن الهزيمة لم تفرز نكوصا مرضيا

فحسب، بل أنتجت ردود فعل إيجابية، فعلى المستوى الفكري كانت كتابات صادق جلال العظم وحسين مروة والطيب تيزيني وعبد الله العروي والجابري، إضافة إلى الإبداعات الشعرية والروائية المتمردة. أما على مستوى الواقع فقد تعمقت نضالات المثقفين العرب الذين عرفتهم السجون العربية والإسرائيلية. ولكن - يضيف العالم - لم ير طرابيشي في هذا الجانب المشرق سوى كتابات فؤاد زكريا الذي مثل - في نظره - آخر قلاع الدفاع عن العقلانية والتنوير.

والواضح أن محمود أمين العالم، وهو يراهن على العقلانية النقدية التاريخية، بوصفها سبيلا أمثل لوعي التراث وتناقضاته يظل- إلى حد ما - أسير مرجعيتة الماركسية، وتظل النزعة الانتقائية التي هاجمها أكثر من مرة هي التي تحدد رؤيته، فهو لم يشد بمشروع حنفي سوى من زاوية تكريسه الروح الإنسانية الخلاقة، ولم يرفي من كتبوا عن التراث أكثر إيجابية ممن انطلقوا من داخل نسقه الفكري والايديولوجي (العظم - تيزيني - العروي...)، مما يعني تجاهلا واضحا لمرجعيات أخرى، ربما تكون أكثر علمية وموضوعية. وهكذا يعيد العالم إنتاج أزمة الفكر العربي المعاصر، المتمثلة في التخندق الايديولوجي، وإن غطت عليه بعض الستائر العلمية.

3- التراث معركة ايديولوجية:

يحاول الباحث المغربي عبد الإله بلقزيز أن يكشف عن بنية الدراسات الفكرية العربية المتعلقة بالمشكلة التراثية. لقد أضحى التراث يمثل زاوية الانطلاق في التفكير في الحاضر، مما يعني أن هذا الحاضر بلغ درجة من التأزم بحيث استدعى فهمه وتأويله اللجوء إلى فضاء رمزي هو الماضي، لاسيما بعد انهيار مشروع النهضة العربية، وانتكاسة أحلام التحديث والليبرالية

والعقلانية، وبقاء الأسئلة النهضوية معلقـة. ويـذهب بلقريـز إلى وجـود ثـلاث مقاربات فكرية ارتكزت عليهـا المسـألة التراثيـة وهـي: المقالـة التراثيـة والمقالـة الحداثية والمقالة الوظيفية.

تستند المقالة الأولى إلى موقف قبلي، مؤسس على محوريـة الماضـي ومبـدأ احتوائه على كافة الأجوبة المتعلقة بالحاضر والمستقبل، إنه "مستودع الحقيقة". أما المقالة الثانية فتنحو منحى مناقضا، إذ تبشـر بحتميـة القطيعـة معـه، مـن منطلـق اغترابه عن الواقع والحاضر، إنه مجرد ماض، تأسس في ظل بنية معرفية مـا قبـل عقلانية، ومن ثم فحضوره معيق لمسار التحول نحو الحداثة. في حين تنزع المقالـة الثالثة إلى استثمار التراث في حقل الصراع الاجتماعي، فهـو « في المقـام الأول منظومة من الرموز القابلة للتوظيف في السياق الاجتماعي، بعيدا تماما عن فكرة الخطأ أو الصواب، والقابلة للتجنيد في حقل الممارسـات الماديـة » (9). وعلـى اختلاف هذه المقاربات في الرؤيا والتنـاول، فإنهـا تـؤول إلى بنيـة واحـدة وهـي مركزية الماضي، وقدرته على توجيه الحاضر. وإذا كانت المقالة الثانيـة تـدعو إلى القطيعة معه، فذلك لأن حضوره فاعـــل، مما استدعى التركيـز علـى اسـتبعاده وإقصائه.

يؤكد بلقزيز على مسألة التنافس حول امتلاك التراث باعتباره رأس مال رمزيًا، يوظف في الصراع الاجتماعي والسياسي والايديولوجي. لقد تم افتكاكـه من يد المثقف السلفي الذي احتكره فترة طويلة، لينخـرط الماركسـي والليبرالـي والقومي والحـداثي... في « معركة تأويل، بسبب نشؤ حاجـة إلى هـذا التأويـل من أجل امتلاك ذلك الرأسمال التراثي واحتكار التعبير عنه »[10]. لقـد تحـول التراث إلى سـؤال ايـديولوجي، غايتـه تأكيـد النسـق الفكـري وامتحـان مـدى صلابته، والسيطرة على الحقل الرمزي الثقافي والاجتماعي معا. وعندما يتحول

التراث إلى بعده البراغماتي الأحادي، نشهد – لامحالة- ضمور الفكر النقدي الحر الذي هو أساس الفهم الموضوعي لمشكلات الماضي، الفكر النقدي الذي « يقوم على قبول التعدد المنهجي والترحيب بالاختلاف في المقاربة وتنويع زوايا النظر إلى الظاهرة الواحدة، وتحمل من مخاطرات المغامرة في البحث» [11]،التي لا تنتهي بالضرورة إلى نتائج معدة سلفا أو نتائج تبرز المنطق الفكري والايديولوجي – وإنما هي مغامرة مفتوحة على كل الآفاق.

ترتكز المقالة الايديولوجية – في نظر الباحث – على دعامتين أساسيتين: أولاهما النزعة الانتقائية، حيث يخوض الدارس غمار التنقيب عن الرموز التي تبرز منزعه الفكري، فالمعتزلة هم من يستنجد بهم العقلاني، وابن خلدون هو من يبحث عنه المادي والماركسي، والغزالي هو موئل السلفي، والحلاج يغدو قبله المثقف المتمرد... أما لدعامة الثانية فهي التحزب التراثي، حيث ينخرط الباحث في معارك الماضي وصراعاته، « فتراه معتزليا ضد الأشاعرة أو العكس، ومتصوفا ضد الفقهاء ورسو مهم، وفقيها ضد الهراطقة، وغزاليا ضد الباطنية، أو رشديا ضد الغزالي » [12]. إنه –باختصار- يتبنى معارك التراث بوصفها معاركه الخاصة.

والوجه الآخر لمعركة التراث الإيديولوجية هي مسألة المناهج. فهل يمكن اعتبار مناهج البحث في هذا المجال ذات أبعاد إجرائية،أم أنها تخفي -هي أيضا- صراعا ايديولوجيا على أرضية الحقل التراثي؟.

يميز بلقزيز بين مقاربات مختلفة في هذا السياق منها: المقاربة الاستبطانية التي صاغها بعض المثقفين السلفيين من زاوية « استبطان المعطى التراثي الذي يشتغل عليه وإعادة إنتاجه بوصفه معطى معاصرا» [13]. وقد عرفت هذه المقاربة تأسيسا معرفيا عميقا لدى بعض الباحثين أهمهم طه عبد الرحمن. وتبرز

المقاربة الفيلولوجية بوصفها امتدادا للبحث الاستشراقي الذي يجذر التراث العربي في فضاء إغريقي، يعتبر أصلا صاغ فرعا، ولعل أبحاث عبد الرحمان بدوي خير مثال على ذلك. وتنحو المقاربة الجدلية إلى قراءة مشكلات التراث في ضوء الصراع الطبقي وتجلياته المختلفة، كما يبدو ذلك عند تيزيني وحسين مروة. ويسمي بلقزيز المقاربة الأخيرة بالابستيمولوجية حيث تستثمر منطلقات العلوم الإنسانية وإجراءات المنهج البنيوي خصوصا عند محمد أركون والجابري والعروي. ويتساءل بلقزيز: ما الذي يختفي من ايديولوجي وراء المعرفي؟ إننا نلحظ نزعة تمجيدية تحرك المقاربة الاستبطانية، وإزاحة الأصالة والإبداع عن الفكر العربي في المقاربة الفيلولوجية، وتكريسا للماركسية من خلال استثمار الماضي في المقاربة الجدلية. أما الابستيمولوجية فهي شكل من أشكال اختبار فعالية المناهج المعاصرة وقدرتها على قراءة المشكلات التراثية.

ظلت دراسة عبد الإله بلقزيز أسيرة مفهوم الرأسمال الرمزي الذي تبلور بشكل خاص في كتابات بيار بورديو، ومن ثم نلحظ هذا الأفق المحدود الذي يحرك مقاربته. إن ما يشدنا في أطروحات الفكر العربي المعاصر – انطلاقا من موقفه – هو هذا السجال الايديولوجي والصراع الاجتماعي المحتدم الذي يغدو التراث وقوده. لا محالة أن هذا البعد متحقق، ولكن من الصعب التسليم بأنه محرك المشاريع الفكرية الأول، إضافة إلى تفاوتها الواضح في هذا الأمر. فليس من الإنصاف العلمي أن نضع مؤلفات أركون مثلا في الإطار نفسه مع ما كتبه مروة، فضلا عن أنه من البديهي أن يحضر الدافع الايديولوجي في الكتابة مهما أدعت الصرامة العلمية. وعلى هذا الأساس فإن الكشف عن المضمر الايديولوجي خلف المنطوق المعرفي، هو مسلك طريف ومثمر ولكنه ليس كافيا في هذا المضمار،ومن ثم ينبغي تجاوزه إلى إشكاليات أخرى مكملة.

تقييم عام

حاولت هذه المراجعات إذن أن توجه أسئلة تبدو معرفية إلى أصحاب مشاريع وكتابات الفكر العربي المعاصر بخصوص الظاهرة التراثية. ولكنها –في تقديرنا–قد سقطت في الهوة نفسها التي انزلقت إليها الأطروحات المنقودة ؛ فإذا كان طرابيشي ينطلق من مركزية الأب والعلاقة العصابية بالتراث، ومحمود أمين العالم من محورية الجذور الاجتماعية للقضايا التراثية، ويأخذ بلقزيز عليها انغماسها في المقالة الايديولوجية، فإننا – لا محالة – نواجه ظاهرة التفسير الأحادي للأشياء، والتمركز حول إشكالية بعينها، أضحت هاجسا شبه مرضي.

لقد أوشكت هذه المراجعات أن تتفق في مسألة « تهميش الحقائق الواقعية وتغليب الرؤى الايديولوجية »[14]، وهي كما قلنا زاوية واحدة من الظاهرة، فثمة زوايا كثيرة خليقة بالنظر منها، من أجل تقصي عناصر المشكلة والإحاطة الموضوعية بها. أعتقد أن مسألة تغييب معظم المفكرين العرب المعاصرين [15] للتراث الشفوي وتمركزهم حول المكتوب يدعو إلى البحث والتساؤل ؛ هل يفي التراث المدون بغرض الدرس العلمي؟ وهل يمكن أن يعبر بشمولية عن الكينونة التاريخية؟ إننا نميل – مع محمد الحداد – إلى أن المفكر العربي« لا يزال ينظر إلى المسألة نظرة الإثنولوجيا الكلاسيكية – كما مثلها ليفي بريل مثلا– أي من زاوية التفريق بين مرحلة بدائية في الاجتماع الإنساني تعتمد المشافهة وتتميز بغياب المنطلق، ومرحلة متطورة في الاجتماع ظهرت خلالها الكتابة وبرزت معها قواعد المنطق »[16]. الفكر العربي مدعو إلى خلق فضاءات أخرى للبحث،بالعودة إلى منظومة رمزية أكثر شمولية، مثل الطقوس والسحروالأسطورة والقصص الشعبي... وغيرها. إن بقاء هذا الفكر أسير النظام الأثنولوجي الغربي التقليدي، يجعلنا نفكر في أصل الظاهرة: لماذا هذه العودة القوية للاحتماء بالتراث؟

على الرغم من أن كثيرا مـن الدراسـات وجهـت سـهام النقـد إلى هـذه العلاقة الباطريركية مع التراث، فإنها- في مسكوتها- تضمر تبنيها اللاواعي لها ؛ إن أول من طرح التراث مجالا للبحث العلمي هو الفكر الغربي المتمركز حول ذاته، فقد انطلق معظم مفكري الغرب من مسلمة أن العالم هو غرب وأطـراف، الأول مجاله التاريخ والسوسيولوجيا – كما يقول علي أومليل – والثاني إمـا أن يكون ذا تراث كتابي مثل العـرب والهنـد والفـرس، فمجـال البحـث فيـه هـو الاستشراق أو ذا تراث شفوي،تختص به الانتروبولوجيا [17]. وإذا سلمنا بأهمية التراث المكتوب، فإن كثيرا من الدراسـات تعاملـت معـه باعتبـاره ذخـيرة مـن الأفكار والرؤى، ولم تتكبد عناء محاورة اللغة بكونها النظام الرمزي الأساس في التعبير. إن اللغة مراوغة وماكرة، ليس ذلك في الحقـل الأدبـي فحسـب، بـل في حقول الفلسفة والتاريخ وعلم الكـلام... يـتعين إذن قـراءة مـا تخفيـه وتحجبـه، بالموازاة مع ما تظهره وتعلنه. ثمة إشكالية أخرى ينبغي التأكيد عليها مرة أخرى وهي إعادة إنتاج الأسئلة والهموم التي حركت الفكر النهضوي ؛ مازلنـا أسـرى التعادلية والنزعة التوفيقية التي تقوم على« التراث العربي الإسـلامي الـذي تم توحيده الجوهر الإسلام وذاتيته المطلقة من جهة، التراث الغربي الذي تم تركيزه في الكشوف العلمية وثمارها التكنولوجية من جهة أخـرى » [18]. ثمـة حاجـة ماسة إلى فتح آفاق جديدة للبحث ومقاربة الماضي والحاضـر مـن زوايـا أخـرى أكثر رحابة وفعالية.

■ ■ ■

الهوامش

1. جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، منشورات رياض الريس، لندن، ط1، 1991، ص 11.

2. المرجع السابق، ص 17.

3. المرجع السابق، ص 22 وما بعدها.

4. المرجع السابق، ص 26.

5. راجع المرجع السابق، ص 34 وما بعدها.

6. محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، دار الفارابي، بيروت، ط2، 2004، ص 10.

7. راجع تعليق العالم على هذه الآراء في المرجع السابق، ص 25.

8. المرجع السابق، ص 26 وما بعدها.

9. عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، دار الحوار، اللاذقية، ط1، 2001، ص 81.

10. المرجع السابق، ص 87.

11. محمد الحداد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة بيروت، ط1، 2002، ص 10.

12. عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، ص 94.

13. المرجع السابق، ص 101..

14. حاول نصر محمد عارف أن يقرأ المنطلقات الابستيمولوجية والمحددات المنهجية للخطاب العربي المعاصر في الكتاب الذي اشترك فيه مع كمال عبد اللطيف: إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2001.

15. أشار محمد أركون في كتابه: تاريخية الفكر العربي الإسلامي إلى إهمال الإسلاميات الكلاسيكية للشفوي، ص 52.

16. محمد الحداد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، ص 35.

17. علي أومليل، في التراث والتجاور، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1990، ص 19.

18. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط5، 2006، ص 26.

■ ■ ■



الفصل الرابع

النص الشرعي وحدود النظر العقلي

دراسة نقدية في آراء بعض المفكرين العرب



مقدمة

تنحو هذه الدراسة إلى الاقتراب من إحدى أهم الإشكاليات الفكرية التي هيمنت على تاريخ الفكر الإسلامي قديما وحديثا، أعني بذلك مسألة التعامل مع النص الشرعي في ضوء مقتضيات العقل والعقلانية. وقد شغلت هذه المشكلة المفكرين والفلاسفة والأصوليين في حقب متلاحقة من التاريخ الإسلامي، وتم التعاطي معها بأساليب مختلفة وزوايا متباينة، تبعا لملابسات المرحلة التاريخية ومعطياتها الثقافية.

وإذ نعود إلى مطارحة هذه الإشكالية، فإننا لا نروم مقاربتها من منطلق أصولي – ديني أو فقهي، يعنى بالقواعد والنظريات، وإنما نحاول دراستها في بعدها الفكري الخالص، منطلقين من آراء وأطروحات بعض المفكرين العرب المعاصرين الذين اهتموا بالتفكير في النزعة العقلية بوصفها نزعة أصيلة في الإسلام والثقافة الإسلامية، فضلا عن كونها ذات بعد إنساني وكوني.

وفي هذا السياق سنتوقف عند بعض الأطروحات العربية المعاصرة في هذا الشأن، لنستجلي الأسس العقلية التي انطلق منها أصحابها في محاولة فهم النص الشرعي وتفسيره، مركزين على الأطر الكبرى لهذه الآراء، دون الاعتناء بالجزيئات والتفاصيل الفقهية والأصولية. وقد حصرنا بعض النماذج الفكرية المختلفة في الطرح وأساليب التناول ومنهج البحث، والمتفقة في ضرورة تكريس النزعة العقلانية في التعامل مع النصوص. سنقارب إذن محاولات محمد أركون

ونصر حامد أبو زيد وطه عبد الرحمان، لكننا سنقدم – في ثنايا الدراسة – آراء فكرية أخرى حسب ما يستدعيه المقام.

I- إطلالة على النزعة العقلية في الفكر الإسلامي

لعل من دلالات ثراء وخصوبة الفكر الإسلامي تلك المطارحات الفكرية والفلسفية التي دارت – على مدى قرون – حول مسألة العقل والنقل، وأثمرت كتابات متباينة في الرؤيا والمنهج لدى مفكرين قدامى ومعاصرين. ولا شك في أن المشكلة تزامنت مع تلقي النص القرآني منذ اللحظات الأولى، ولكنها لم تتأسس فكريا وفلسفيا سوى مع تحولات الفكر والمجتمع الإسلاميين، إثر الاصطدام بالتمدن، ونشوء حاجات جديدة وأسئلة اقتضاها التطور الاجتماعي والحضاري، حيث لم يعد التعاطي مع النص الديني بشكل بسيط موافقا لبنية التحول الكبير. وفي هذا السياق يرى محمد عمارة أن المسلمين المهتمين بهذا الشأن « رؤوا أن الاحتكام إلى النصوص لا يجدي مع الذين لا يؤمنون بحجية قدسية هذه النصوص ورؤوا كذلك أن هذا الواقع الفكري الجديد يتطلب أدوات صراع جديدة لذلك النزال الفكري الجديد، وأن هذه الأدوات لا بد أن تكون إنسانية الطابع عالمية النمط، أي عقلانية »[1]، ومن ثم تكون أجدى في الإقناع والمحاججة، وهو ما ارتكز عليه علم الكلام منذ لحظات تأسيسه الأولى.

وعلى هذا الأساس نشأت المدارس العقلية في التاريخ الإسلامي، وكان الاعتزال أهم تيار فكري بلور هذه النزعة، وذهب بها بعيدا في الطرح وأساليب التنظير. لقد شكل العقل عن المعتزلة منطلقا أساسا في الفهم والتفسير ومبدأ مركزيا في النظر والحجاج، فهم « يحكمونه في الأمور على اختلافها،

ويسيرون معه إلى أقصى مدى، ويرون أن للكون نظاما محكما يخضع له، فهم أشبه ما يكون بديكارت بين العقليين المحدثين »[2]، فكما أحدث ديكارت ثورة معرفية في تاريخ الفكر الغربي، من خلال وضع قواعد المنهج التي تضبط عمليات الفهم، فقد كان للمعتزلة فضل تكريس المعرفة العقلية، والنضال من أجل تغيير أنماط التعاطي مع النصوص بواسطة القطيعة مع الأساليب البسيطة والمباشرة التي لا تكاد تتجاوز ظواهر الخطاب وسطحه، لقد لجأ المعتزلة إلى«التأويل العقلي، وهم يرون أن هذا المنهج ممكن، ذلك أن الوحي يؤكد معطيات العقل»[3]، ولا يتناقض معها من الناحية المبدئية.

وبسبب إعلاء المعتزلة من شأن العقل والحرية والإرادة الفاعلة حظي طرحهم باهتمام كبير من قبل المستشرقين وكثير من المفكرين العرب، فقد عدوا رموز التنوير والحداثة، وأبرز من نقل الفكر الإسلامي نقلة ثورية كبيرة، إلى درجة أن أحد المفكرين العرب المعاصرين، يرى أن "الانسداد التاريخي" الذي نعيشه من ضمن أسبابه تراجع الأطروحة الاعتزالية لصالح التيارات النقلية المختلفة، فلو قدر للفكر الاعتزالي أن ينتصر – على حد قوله – « لكنا استطعنا تحقيق المصالحة الكبرى بين الدين والعقل أو بين الإسلام والحداثة، وكنا استطعنا تطوير القوانين والتشريعات في المجتمعات العربية »[4]. ومهما يكن في هذا الرأي من صحة، فإننا لا نميل إلى قراءة التاريخ وفق زاوية واحدة، ولا يمكن أن نطمئن إلى تفسير هذا الانكسار والانسداد في ضوء فشل تيار فلسفي واحد، مهما كانت أهميته، فضلا عن أن التاريخ يحدثنا أن المعتزلة الذين دافعوا عن العقل والحرية، قدموا وجها مناقضا لذلك أثناء الصراع حول مشكلة خلق القرآن، من خلال محاولة نشر المذهب بالقوة والإكراه.

ومن المحطات الهامة في تاريخ النزعة العقلية الإسلامية، يبدو ابن رشد

أحد الوجوه الرمزية الواضحة. فقد تأسس مشروعه الفكري على مبدأ المواءمة بين العقل والنقل أو الحكمة والشرع. فقد انطلق من حقائق الشرع ليثبت ضرورة النظر العقلي، وهكذا أورد في كتابه "فصل المقال" « أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فكذلك في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله (فاعتبروا يا أولى الأبصار) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا ومثل قوله تعالى (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء) وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات »[(5)].

كان ابن رشد مهتما ببناء مشروع فلسفي قوامه وحدة الفكرين الديني والفلسفي كما يقول أبو يعرب المرزوقي الذي يلاحظ أن « الفكر الفلسفي يغلب عليه الانطلاق من علوم الطبيعة إلى علوم الشريعة، مع ميل مغال إلى رد الثانية إلى الأولى، والفكر الديني يغلب عليه الانطلاق من علوم الشريعة إلى علوم الطبيعة، مع ميل مغال إلى رد الثانية إلى الأولى »[(6)]. ومهما يكن من أمر الافتراق، فإن ابن رشد حاول ضبط أصول التوافق بينهما، بالتأكيد على أن النظر العقلي هو من صميم الشرع، ومما أكد عليه الخطاب القرآني.

وعلى الرغم من نزعة ابن رشد العقلية الواضحة فإن زكي نجيب محمود يرى في فكره تناقضا وبعدا عن الروح الفلسفية الحقة، ذلك أن ابن رشد – في نظره – قد انطلق – في تبرير العقل – من الشريعة باعتبارها مسلمات، وهو ما يراه « يتعارض مع طبيعة الوقفة الفلسفية إذ أخذت على حقيقتها، لأن الفلسفة على حقيقتها تأبى المسلمات »[(7)].ولكن ألا يقودنا ذلك إلى ضرب من العدمية؟ أليس العقل نفسه مقيدا بمنطلقات أولى يؤسس عليها فهمه وتفسيره للعالم؟ أليس صحيحا أن « الفكر لا يستقيم إلا بالارتكاز على ما سلف من

نماذج المعرفة »[8] كما يقول طه عبد الرحمان، وأن مقولة أن الموقف الفلسفي يرفض القطعيات والقبليات يمكن النظر فيها؟

تبلور فكر ابن رشد بشكل خاص في صراعه الفكري مع تيارات أخرى، تمثل رؤى مختلفة في فهم النص الشرعي، وكانت مطارحته مع الغزالي إحدى أهم محطات الفكر الإسلامي. لقد شكل كتاب "تهافت التهافت" منظورا عقلانيا، وردا منهجيا على أطروحات أحد أهم رموز الفلسفة والكلام في التاريخ الإسلامي. ومهما تكن قيمة الردود وصلابتها العلمية والمنهجية، فإن «التهافت وتهافت والتهافت" كان مواجهة بين وقفتين حضاريتين، فمحور الأمر هو سؤال كهذا: هل تأخذ حضارة لاحقة أصولا ثقافية من حضارة سابقة، لاسيما إذا كانت الحضارتان من لونين متعارضين »[9] كما يقول نجيب محمود.

وقد أفاض كثير من الباحثين في أسباب تراجع عقلانية ابن رشد وانتصار التيارات المحافظة على مدى القرون الأخيرة، ولكن عصر النهضة أعاد – إلى حد ما – هذه النزعة لاسيما في فكر محمد عبده الذي خاض مواجهات فكرية بهدف تكريس الروح التحررية، بوصفها من جوهر الخطاب الإسلامي. دافع محمد عبده عن ثقافة العقل الحر، و« جنح إلى العقلانية الاعتزالية – الرشدية إذ قدم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، محدثا فجوة عميقة بينة وبين السلفية التقليدية »[10] ولكنه ظل يتحرك فكريا في ضوء مقاصد الشرع الكبرى، وضمن أطره الرئيسية. وقد كانت مناقشاته مع أرنست رينان وفرح أنطون مثالا واضحا على هذه النزعة التحررية.

وفي مقابل النزعات العقلية، عرف التاريخ الإسلامي تيارات المحافظة

والنقل، ومثلت الحنبلية أهم تيار في هذا السياق، بل شكلت حصنا منيعا ضد مدارس العقل والتأويل. لقد تأسست الحنبلية على مبدأ قدسية النصوص، واعتبرتها مرجعية متعالية، وواجهت فكرة التأويل العقلي واعتبرتها من دلالات الإحداث في الدين. وهكذا رسخت الحنبلية النزعة النقلية، وكرست في الوعي الإسلامي قداسة السلف ونقاء الماضي، وفرضت مقولات ظلت مهيمنة طيلة قرون مثل الوقوف عند ظواهر النصوص وحدوها ورفض القياس والتفسير العقلي.

وقد أتيح للظاهرة الحنبلية أن تحظى باستجابة كبيرة على مدى قرون، ويوعز أحد الباحثين أسباب هذا النفوذ إلى محنة خلق القرآن، وتأكيد الحنابلة على مشروعية الخلافة العباسية، وتمركزها الاستراتيجي في بغداد [11]. ومهما تكن هذه الأسباب فقد شكلت الحنبلية أهم مدارس النقل في تاريخ الإسلام، تعاضدها في ذلك المدرسة الظاهرية في بلاد المغرب، حيث أقام ابن حزم الأندلسي مشروعه الأصولي بالاستناد إلى مبدأ الاحتكام إلى ظواهر النص و« الاكتفاء بالدلالات المباشرة التي تدل عليها الألفاظ كوسيلة للتعبير عن المعاني المنظمة في الذهن » [12]. وقد ناقش ابن حزم أهم ممثلي تيارات عصره، واستطاع أن يقدم نظرية متماسكة عن الفهم والتفسير وأصول التعامل مع النصوص، مما لا يدعو المقام إلى التفصيل فيه.

II- النص الشرعي ومستويات النزعة العقلية في الفكر العربي المعاصر

1- النص الشرعي ورهان العلوم الإنسانية الحديثة:

تعد كتابات المفكر الجزائري محمد أركون من أهم ما يكوّن مدونة الفكر العربي المعاصر، فعلى الرغم من أنها مؤلفة باللغة الفرنسية، فإنها تدور كلها

حول الفكر الإسلامي والنص الديني بشكل خاص. ولا يخفى أن أركون ما فتئ يقدم بذور مشروع فكري متكامل أساسه "نقد العقل الإسلامي"، وهو يسعى إلى بلورة منطلقات منهجية لإعادة قراءة التراث الإسلامي وفهم النص الشرعي في ضوء معطيات العلوم الإنسانية الحديثة ومناهج التحليل الغربية. وما يهمنا في هذا السياق هو رؤيته لأساليب فهم وتفسير النص القرآني وآليات قراءته.

عبر مؤلفاته الفكرية الكثيرة يعترف أركون أن الفكر الإسلامي المعاصر والثقافة الإسلامية بشكل عام تعيش حالة جمود وانسداد بسبب تراجع ثقافة العقل والنقد والحرية. وفي نظره « الحل يكمن في توليد فكر نقدي جديد عن التراث في الساحة العربية أو الإسلامية. ينبغي تغيير برامج التدريس في الثانويات والجامعات العربية لكي تولد أجيالا تفكر عن طريق العقل لا عن طريق التكرار والنقل »[13]، ينبغي أن يفتح الطلاب عيونهم على التراث الإسلامي المشرق الذي يشكل فيه العقل علامة بارزة، وأن ينفتحوا على أعلام التنوير والحرية في تاريخ الإسلام أمثال: ابن رشد، وابن سينا، وابن خلدون، ومسكويه، والتوحيدي... وغيرهم.

ومن أجل فهم عقلاني للتراث والنص الشرعي يدعو أركون إلى الاستعانة بترسانة العلوم الإنسانية الحديثة كاللسانيات وعلم الاجتماع والانتروبولوجيا...، والانفتاح على مناهج النقد المعاصر كالمنهج اللساني والسيميائي والبنيوي... ولكنه -إزاء هذه الدعوة إلى التجديد- كثيرا ما يعبر عن تحفظه، مؤكدا أن « المحافظين يردون علينا قائلين وبشكل فوري بأن العلوم الاجتماعية ومنهجياتها الحديثة لا تنطبق على الفكر الإسلامي، وأنها نتاج الغرب، وبالتالي فلا علاقة للمسلمين بها، ولا فائدة ترجى من استخدامها»[14] ولكن عزاءه في ذلك أن هذا الرفض ليس وليد اللحظة التاريخية المعاصرة ولكنه

قديم، فقد واجهت الأوساط المحافظة "العلوم الدخيلة" بحجة أنها تناقض روح الشريعة الإسلامية، ولا تنسجم مع طبيعتها.

يعلن أركون في أحد مؤلفاته تبنيه للمناهج المعاصرة بقوله: « لقد شرعت في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينيات من القرن الماضي. ونشرت عام 1970 البحث الأول بعنوان "كيف نقرأ القرآن" كـمقدمة لترجمة كزيمرسكي للقرآن ».[15] وفي هذه المقدمة التي أشار إليها أركون يحاول أن يبلور أسسا كبرى للتعامل مع النص القرآني في حدود معطيات المعرفة المعاصرة، ويبين أن قراءته هذه تسير وفق لحظات ثلاث هي:

1- اللحظة اللسانية Linguistique

2- اللحظة الانتروبولوجية Anthropologique

3- اللحظة التاريخية Historique [16]

وتأتي محاولة أركون في سياق بلورته ما يسميه "الإسلاميات التطبيقية" التي هي رد منهجي على "الاسلاميات الكلاسيكية" التي مثلها المستشرقون خصوصا. إن الإسلاميات التطبيقية هي رهان على المنهجية العلمية، واستثمار للثورة المعزفية المعاصرة، وبحث في اللامفكر فيه ومستحيل التفكير فيه كما يرى الباحث.

ثمة ثلاث محطات أوبروتوكولات في قراءة النص القرآني – حسب أركون – « القراءة التاريخية – الانتروبولوجية، القراءة الألسنية –السيميائية، القراءة اللاهوتية– التفسيرية. ومن الناحية المنهجية يجب القول بأن القراءة اللاهوتية التفسيرية لا ينبغي أن تحصل إلا بعد إجراء القراءتين

الأولين»[17]. ويعد تحليل مستفيض لأهمية المناهج الغربية وعلوم الإنسان والمجتمع في فهم النصوص عامة والنص القرآني خصوصا، يحدد أركون مسار دراسته وفق المراحل الثلاث الآتية:

1- تحديد الشيء المراد قراءته

2- اللحظة اللسانية – اللغوية

3- العلاقة النقدية (18)

ينطلق في اللحظة الأولى من وصف بنيوي – هيكلي عام للنص القرآني أو المدونة القرآنية من حيث التجانس والانتهاء والانفتاح، منطلقا من تفسير لسورة الفاتحة، ويدرس في اللحظة اللسانية ما يسميه بصائغات الخطاب أو البنية اللغوية للنص من خلال التركيز على « المحددات أو المعرفات (من أدوات تعريف وتنكير، وصفات، وضمائر)، ثم النظام الفعلي، ثم النظام الإسمى، ثم البنى النحوية، وأخيرا النظم والإيقاع »[19]،كل ذلك في سياق قراءة سورة الفاتحة. أما العلاقة النقدية، فقد بحث فيها المجال التاريخي والمجال الأنتروبولوجي، ففي المجال الأول حاول أن يرصد ما أثارته سورة الفاتحة من قراءات وتفسيرات، وتوقف عند التفسير الكبير للفخر الرازي، محددا الأنساق أو الشفرات الكبرى [20] التي ميزت تفسيره، وسعى في المجال الانتروبولوجي إلى استنباط بعض المعطيات الثقافية التي يرى أن النص يعبر عنها بأشكال مضمرة.

لا شك أن الخطاب القرآني بطبيعته منفتح على التأويلات الثقافية والاجتماعية والحضارية، ومن ثم فإن الاستعانة بالعلوم الإنسانية الحديثة ومناهج الدراسة المعاصرة يمكن أن يخصب هذه التأويلات، ولكن الإشكالية التي ظلت مطروحة هي إلى أي حد يمكن الاطمئنان إلى نتائج هذه البحوث؟

وإلى أي مدى يمكن الاستئناس بها في فهم الظاهرة القرآنية؟ لا يجب أن نتغاضى عن مبدأ خصوصية الخطاب القرآني، صحيح أنه خطاب لغوي ذو غايات إنسانية ومقاصد كونية، ولكنه – في المقام الأول- ينطوي على تعال خاص، وعليه فإن استحضار هذه المعارف والمناهج التي نشأت في سياقات حضارية خاصة، ينبغي أن تراعى فيه هذه الخصوصية.

إننا نقدر أن هذه العلوم ليست علوما كونية مطلقة، فهي قد نشأت استجابة لأسئلة خاصة وملابسات معينة، لعل أهمها مواجهة الفكر الغربي لمسألة المقدس، والإعلاء من سلطة الواقع والتاريخ. وتأسيسا على ذلك فإن دعوة أركون إلى المراهنة على هذه العلوم في فهم النص القرآني يشوبها شيء من الغلو، ذلك أنه كثيرا ما يومئ أنها ذات نتائج باهرة، وأنها تمثل ما يشبه المسلمات والمنطلقات القطعية.فما الذي يجعلنا نطمئن إلى صحة وتماسك نتائجها؟ وفي مقابل ذلك نرى أن دعوة التحذير من استلهام هذه النتائج لا تنطوي على ما يقنع، فالنص القرآني حمال أوجه، ومن ثم فإن مثل هذه المعارف يمكن أن تضيء بعض هذه الأوجه، ضمن حدود خاصة لا تناقض روح الشرع ومقاصده الكبرى.

2- النص الشرعي والسياق الثقافي:

ينطلق نصر حامد أبو زيد من أهمية السياق الثقافي واللغوي في التعامل مع النص الشرعي. وتأتي هذه الدعوة في إطار تأكيده المستمر على ضرورة تكريس الوعي العلمي بالتراث، والاتكاء على الدراسة المنهجية – العلمية للنصوص والظواهر الثقافية، بشكل يقطع مع الدراسات الايديولوجية التي ترتهن للمسلمات والقبليات. ويمكن اعتبار دعوة الباحث امتدادا لأطروحات أركون، ولكنها تقيم لنفسها مجالها الخاص الذي تتحرك فيه.

إن المبدأ الأساس الذي ظل أبو زيد يراهن عليه هو ضرورة فهم النص في ضوء ملابسات التاريخ والثقافة، « ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي» [21] إن مصدره الإلهي لا يناقض كونه تفاعل مع ملابسات الواقع والتاريخ، وعليه يغدو الانطلاق من هذه الملابسات في الفهم والتفسير سبيلا لا يمكن تجاوزه. إن مبحث 'أسباب النزول' يعد من المباحث الخصبة في هذا المجال، كونه يكشف أسس تفاعل الخطاب مع ظروف العصر ومعطيات المرحلة التاريخية. ولا يعني ذلك أن الخطاب القرآني جاء ردودا على وقائع خاصة، ولكنه إذ يجيب على هذه الوقائع، فإنما يقدم المقاصد الكبرى والأهداف الكونية.

ويعترف نصر حامد أبو زيد بتعقد العلاقة بين النص والثقافة وتشعب أوجه التعاطي معها، وبناء على ذلك انتهج منهج التحليل اللغوي للنصوص الذي يقوم على اعتبار اللغة نظاما رمزيا لا يعكس الواقع والعالم بشكل آلي، بقدر ما يقدم صورا تمثيلية عنه. إن اللغة ليست مجرد ألفاظ تشير إلى الوجود، وإنما هي بناء سيميائي لا يكشف إلا بقدر ما يحجب. وعلى هذا الأساس فإن التعامل اللغوي مع النص لا ينبغي أن يتوقف عند حدود الوصف الهيكلي للبنية النحوية والصرفية، وإنما يجب أن يخوض غمار الدلالة المحجبة والمعاني الخفية. ولو كانت اللغة تصرح فحسب لما كانت معركة المجاز والتأويل وتعدد التفاسير واختلاف المنظورات في تاريخ الفكر الإسلامي.

وفق هذه الرؤيا ينحاز أبو زيد لهذا المنهج، مؤكدا أن « اختيار المنهج اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختيارا عشوائيا نابعا من

التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته »[22]؛المنطلق اللغوي – السيميائي مجال خصب يعمق التأويل، ويكرس علاقة النص بالوسط الثقافي، ولكن إذا كان النص الديني نصا لغويا يقيم علاقة بالثقافة والتاريخ، فما هي تجليات خصوصيته الإلهية المتعالية؟ إن النصوص – في نظر الباحث « ترتبط بواقعها اللغوي الثقافي، فتتشكل به من جهة، وتبدع شفرتها الخاصة التي تعيد بها تشكيل اللغة والثقافة من جهة أخرى »[23]. ومن ثم فإن النصوص تعيد بناء العالم وصياغته صياغة جديدة عبر خصوصيتها، أي أنها لا تكتفي بالانفعال بمعطيات التاريخ، وإنما هي تصنعه بشكل ما.

وكما أشار أركون سالفا إلى مشكلة توظيف العلوم الإنسانية في قراءة النصوص الدينية، يعود أبو زيد إلى هذه الإشكالية، ولكنه يعتبر ذلك مجرد توهم « مبني على افتراض أن العلاقة بين الإلهي والإنساني تقوم على الانفصال، بل على التعارض والتضاد »[24]، والحال أن هذه الرؤيا – عنده – تكرس مفهوم العجز البشري عن فهم الخطاب الإلهي الذي نزل أساسا لمخاطبة البشر وإفهامهم عبر أداة اللغة التي تتطلب تأويلا ونظرا.

يستثمر نصر حامد أبو زيد معطيات التراث اللغوي والبلاغي والكلامي والفلسفي في الفهم والتفسير، وله في ذلك دراسات مستفيضة عن المجاز والإعجاز والتأويل العقلي والصوفي. ويرى أن التعامل مع لغة النص القرآني يجب أن تستحضر علوم القرآن المختلفة: المكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، والمحكم والمتشابه... ويذهب إلى أن الخلاف على التأويل والمجاز في الفكر الإسلامي هو – في وجهه الآخر – خلاف حول من يمتلك

الواقع الاجتماعي. إن المجاز هو معركة الاستحواذ على الفضاء العام، وأحد أساليب تبرير الامتلاك والسيطرة.

يراهن أبو زيد -إذن- على فاعلية اللغة في الفهم والتفسير. إن اللغة هي التي تكشف – عبر نظامها الرمزي والسيميائي – عن معطيات التاريخ والثقافة، وهي « أم الوسائل جميعا، فلا يمكن لوسيلة أو أداة أن تكون فاعلة مؤدية لوظيفتها، إلا من خلال اللغة، وسيلة إدراكها وفهمها » [25] وضمن هذا الإطار نلحظ أن هذه المقاربة هي – بشكل ما – امتداد للتراث التفسيري الإسلامي، فقد دارت معظم التفاسير العقلية والصوفية خصوصا على أهمية الطاقة اللغوية في إضاءة المتشابه في النص القرآني. وإذا كانت المحاولات الاعتزالية – مثلا – تنطلق من إمكانية التأويل العقلي للبناء اللغوي، فإن المقاربات الصوفية التي مثلها ابن عربي بشكل خاص قد راهنت على المخزون الرمزي للغة الخطاب القرآني.

وإذ يتكئ نصر أبو زيد على هذا المنهج اللغوي، فإنه كثيرا ما يؤكد أن معظم المفاهيم التي قدمها النص القرآني إنما جاءت استجابة لمرحلة تاريخية من الوعي البشري، وبناء عليه فإنه ليس هناك ما يؤكد فعلا ضرورة استمرار فهمها على ذلك النحو الذي وردت عليه، ويضرب أمثلة بقضايا الجن، والسحر، والحسد... وهنا يقع الباحث – في تقديرنا – أسيرا لهيمنة العقلانية الغربية وسلطتها، حيث إنها تؤكد على تجاوز الغيبي والميتافيزيقي لصالح الإنساني والتاريخي. وفي هذه المسألة تغدو العقلانية في نموذجها الغربي مسلمة وأطروحاتها منتهية وكونية، وإذ تتعارض مع بعض مفاهيم الخطاب الديني، يجب تأويل هذا الخطاب كي ينسجم مع فتوحاتها المعرفية، وفي رأينا أن هذا

المسلك يناقض النزعة العلمية المؤسسة أولا على عدم الركون إلى المعارف المطلقة والمسلمة. هذا الغلو في سلوك هذا المنحى من شأنه أن ينال من صلابة المنهج العلمي نفسه.

3- النص والعقل: نحو عقلانية إسلامية

يمكن اعتبار ما يكتبه الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن يندرج في سياق التأصيل الحضاري للعقلانية، فعبر مشروعه الهام يحاول طه عبد الرحمان أن يضع الأسس الكبرى التي يمكن أن تحكم تجربة "الحداثة الإسلامية" كما يصفها. فهو مشغول بهم التنظير ووضع القواعد المنهجية الرئيسية في التعامل التراث والنصوص والظواهر. يحاول الباحث أن يبلور أطروحة أصيلة في تجديد العقل الإسلامي، منطلقا من روح الحداثة وليس من تجربتها في النموذج التاريخي الغربي.

ولعل ما يميز عمل الباحث عن مشاريع الفكر العربي المعاصر الأخرى هو قدرته الكبيرة على التنظير والمنهجية وهيكلة الأسس والقواعد التي تضبط تجربة الفهم والنظر في النصوص، يلحظ عبد الرحمن هيمنة مفهوم العقلانية في كتابات المفكرين العرب بمصطلحاتها المختلفة: "العقل"، و"العقلية"، و"التعقيل"، و"المنهج العقلاني"... ودون أن يخوض في ما خاض فيه كثير من الدارسين من تبشير بهذه النزعة، واعتبارها الخلاص من الانسداد والتخلف، وغيرها من شعارات الكتابات النضالية، سلك عبد الرحمن مسلك التقعيد النظري، فهو ينحو إلى تقسيم العقل إلى: عقل مجرد، وعقل مسدد، وعقل مؤيد، ويرى أن العقل المجرد هو « عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقدا في صدق هذا الفعل، ومستندا في هذا التصديق إلى دليل

معين»[26]، أما المسدد فهو « الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع »[27]، ويكون المؤيد « عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي »[28].

وهكذا يهيكل الباحث أقسام العقل ضمن الأبعاد الكونية والدينية والروحية.. ويمضي عبد الرحمن في هذا المسار، واضعا مقدمات لكل قسم وحدودا، مركزا على آفات كل عقل، مما لا يسمح المقام بالتفصيل فيها بشكل مستفيض.

وفي سعي منه لإرساء نزعة عقلانية أصيلة، يحاول طه عبد الرحمان تفكيك الأسس والمنطلقات الفلسفية والمنهجية لما سماه "القراءات الحداثية المقلدة" التي تنتهج مسالك الحداثة الغربية خاصة في قراءة النص القرآني، ويذكر من أعلام هذه القراءات الحداثية المقلدة الذين اهتموا بتفسير الخطاب القرآني في ضوء فتوحات الحداثة الغربية ومنطلقاتها الفلسفية والفكرية، يذكر محاولات محمد أركون، وعبد المجيد الشرفي، ويوسف صديق، ونصر حامد أبو زيد، والطيب تيزيني، وحتى حسن حنفي في تأويله الموضوعاتي للقرآن[29]. وبعمل منهجي دقيق يفكك طه عبد الرحمن خطط هذه القراءات وأصولها واستراتيجياتها، كاشفا عن "هدفها النقدي" وآلياتها التنسيقية و"عملياتها المنهجية".

يحفر الباحث في خطط هذه القراءات ليبين منطلقاتها الأصيلة القائمة أساسا على "التأنيس" أو "الأنسنة"[30] أي رفع جانب القداسة عن النص الديني، وخطة التعقيل أو العقلنة[31] بتجاوز البعد الغيبي، وخطة التأريخ أو

الأرخنة [32] أي التعاطي مع النص القرآني في ضوء تحولات التاريخ والثقافة. ويذهب الباحث إلى تفكيك العمليات المنهجية الخاصة بكل خطة، ثم يمضي إلى نقد هذه القراءات وبيان جوانبها التعليمية التي تتناقض مع ادعائهم الحداثة والإبداع والإضافة.

إن هذه الخطط التي استلهمها أصحاب القراءات الحداثية الغربية للنص القرآني إنما تكشف عن وجه لاحداثي، بل مناقض لأصل الحداثة القائم على الإبداع وتجاوز الأنماط والأشكال والرؤى السائدة ورفض المسلمات والمنطلقات القبلية، وإذ يدعو هؤلاء الحداثيون إلى إعادة فهم وتفسير النص القرآني في ضوء العقلانية والحداثة، فإن خطابهم لا يعد وأن يكون استنساخا لتجربة تاريخية معينة هي تجربة المجتمع الغربي في حقبة معينة. وعلى هذا الأساس يلاحظ الباحث أن هذه الخطط ليست سوى إعادة إنتاج تجربة عصر الأنوار في أوروبا أي تجربة مرت عليها قرون. لقد انبنى الفكر التنويري الغربي على أسس ثلاثة هي: مركزية الإنسان والعقل والانطلاق من العالم الدنيوي، ومثل الأساس الأول مواجهة لمركزية الإلهي، والأساس الثاني لمحورية الغيب والميتافيزيقا، والأساس الثالث لهيمنة التصورات الأخروية إبان القرون الوسطى.

وهكذا تبدو هذه الخطط - في نظر الباحث- فروعا عن هذه الأسس الأنوارية الكبرى بشكل يخلو من الإضافة والأصالة والإبداع.

وبعد تفكيك أسس العقلانية التقليدية، يقدم طه عبد الرحمن تصوره لما سماه "الحداثة المبدعة" أو "الإبداع الموصول" من خلال إعادة النظر في هذه الخطط انطلاقا من روح الحداثة، وبالتفاعل مع البعد الحضاري الإسلامي،

بحيث أن كل واحدة من هذه الخطط « تزاوج بين تفاعل الديني الراشد والفعل الإبداعي الجديد »[33].

إن عمل طه عبد الرحمان ينهض على رهان التأسيس والتأصيل، ويروم أن يكون محاولة عميقة وأصيلة في تكريس وعي إسلامي حضاري مبدع. وهو بشكل أخر يسعى إلى ترشيد فهم النص القرآني والشرعي عامة بما يتماشى وخصوصياته المقدسة والمتعالية، وبما يضمن كذلك التفاعل الخصب مع فتوحات المعرفة المعاصرة وإنجازات الحداثة، شرط استيعاب روحها ومضامينها الإنسانية الأصيلة، وليس التعلق بأشكالها التاريخية العابرة.

هذه –إذن– إطلالة أطروحات فكرية ثلاثة تعاملت مع النص الشرعي من منظور عقلي. وقد بدا لنا أن النظر العقلي في هذا السياق قد أخذ مستويات وأشكال مختلفة، فهو عند أركون يقوم على مبدأ الاستعانة بالعلوم الإنسانية المعاصرة ومناهج الدراسة النقدية الجديدة، وينحو عند نصر حامد أبو زيد إلى تنزيل النص القرآني في سياق التاريخ والثقافة، انطلاقا من نظام اللغة الرمزي، وهو عند طه عبد الرحمان محاولة لتأصيل حداثة إسلامية ذات بعد حضاري.ولا شك أن الحوار العلمي العميق من شأنه أن يثري هذه الآراء ويحقق قيمة التنوع والاختلاف الخلاق.

■ ■ ■

الهوامش

1. محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ط1، 1980، ص 239.

2. محمد مدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، ج2، سمير كو للطباعة والنشر، د ت، ص 37.

3. Cheikh Bouamrane , Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane, libraire philosophique , Paris , 1978, P 72.

4. هاشم صالح، الإنسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، 2007، ص 21.

5. ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 24.

6. أبو يعرب المرزوقي، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، دار الفكر المعاصر بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001، ص 11.

7. زكي نجيب محمود، ابن رشد في تيار الفكر العربي، ضمن كتاب: مؤتمر ابن رشد، ج1، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1985، ص 181.

8. طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط3، 2000، ص 70.

9. زكي نجيب محمود، ابن رشد في تيار الفكر العربي، ص 194.

10. فهمي جدعان، السلفية: حدودها وتحولاتها (مراجعة شاملة)، مجلة عالم الفكر م 26، ع ¾، يناير – مارس – أبريل – يونيو 1998، الكويت، ص 76.

11. سالم حميش، حول طبائع النص القطعي في الإسلام، مجلة دراسات عربية، بيروت، ع 2، 1987، ص 35.

12. نعمان بوقرة، النظرية البيانية عند ابن حزم الأندلسي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2005، ص 133.

13. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط3، 2004، ص 303.

14. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 299.

15. محمد أركون، القرآن: من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ص 5.

16. Le Coran, traduit de l'arabe par kasimirski, chronologie et préface par Mohamed Arkoun, Garnier – Flammarion, Paris, 1970, P. 15.

17. محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 39.

18. المرجع نفسه، ص 112.

19. نفسه، ص 125.

20. هذه الأنساق هي: النسق اللغوي والنسق الديني، والنسق الرمزي، والنسق الثقافي والنسق التأويلي أو الباطني (راجع المرجع السابق، ص 137 وما بعدها).

21. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط5، 2006، ص 92.

22. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط2، 1994، ص 25.

23. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط4، 2003، ص 204.

24. المرجع نفسه، ص 204.

25. راجع مقدمة عمر عبيد حسنة لكتاب: النص الشرعي وتأويله: الشاطبي أنموذجا لصالح سبوعي، كتاب الأمة، قطر، ط1، 2007، ص 6.

26. طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط3، 2000، ص 17.

27. المرجع نفسه، ص 58.

28. المرجع نفسه، ص 121.

29. طه عبد الرحمان، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط1، 2006، ص 177.

30. المرجع نفسه، ص 178.

31. المرجع نفسه، ص 181.

32. المرجع نفسه، ص 184.

33. المرجع نفسه، ص 189

■ ■ ■



الفصل الخامس

هشام جعيط

قارئاً بنية الاستشراق ومنطلقاته الفكرية



مقدمة

شكلت الكتابة عن الاستشراق والعلاقة مع الغرب محورا هاما من محاور الفكر العربي المعاصر. وإذا كان كتاب إدوارد سعيد الشهير هو الذي كرس مركزية الاهتمام بأعمال المستشرقين ونقد خطاباتهم وأطروحاتهم، فإن أغلب المفكرين العرب المعاصرين خصصوا لهذه المسألة حيزا مهما في كتاباتهم، على تفاوت بينهم في العمق وشمولية الطرح والموضوعية والقدرة على الاستفادة من منجزات العلوم الإنسانية الحديثة.

وهكذا نرى المدونة الفكرية العربية تقارب إشكالية الاستشراق وما تعلق بها من مسائل مثل حوار الحضارات والعلاقة مع الآخر وقضايا الحداثة والإسلام وغيرها، مرتكزة على أدوات منهجية متفاوتة ومنطلقات ابستيمولوجية متباينة، إضافة إلى دوافعها الإيديولوجية التي لا تكاد تخفى حتى وراء الصرامة العلمية وستار المنهج والموضوعية.

عندما قرأ إدوارد سعيد نظام الاستشراق، كان ينزع إلى تفكيك بنية هذا الخطاب، منطلقا من الفتوحات المنهجية الغربية نفسها مثل البنيوية والتفكيك ومناهج الحداثة الغربية السائدة، وبذلك يكون قد أحدث القطيعة مع ما يسميه أركون "بالخطابات التمجيدية" التي نلحظ أصداءها عند بعض المفكرين المحافظين والقوميين، ليتبلور تفكير جديد يراهن على الفهم وعمق المعرفة وصرامة المنهج، مثلما نجده في كتابات محمد أركون والجابري وعبد الله العروي وحسن

حنفي وفهمي جدعان وغيرهم.

وفي هذا السياق تبدو مقاربة المؤرخ والمفكر التونسي هشام جعيط متميزة ولافتة، من خلال أصالة الطرح وعمقه والقدرة على توظيف الأداة المنهجية وفق مقتضيات السياق. وسنحاول في هذه المساهمة إضاءة بعض الزوايا في فكر جعيط عموما، وقراءته للاستشراق وآفاق الحوار مع الغرب بشكل خاص.

1- هشام جعيط: رهانات المعرفة والالتزام

قدم هشام جعيط إسهامات هامة في مجالي الفكر والتاريخ خصوصا. وتأسست أعماله على جملة من القضايا والأطروحات التي شغلت الفكر العربي منذ النهضة، كالهوية والحداثة والعلاقة مع الغرب، إضافة إلى دراساته المعمقة في التاريخ الإسلامي خصوصا في كتابه "الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر" الذي تتبع فيه تشكل الصراع في أبعاده الدينية والسياسية في القرن الهجري الأول، وما رافق ذلك من انكسارات وتصدعات سوسيولوجية في بنية التاريخ والفكر الإسلاميين. وبدا جعيط مولعا بتاريخ الحواضر في الإسلام من خلال كتابه المرجعي عن "الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية". أما قضايا النهضة والتنوير والهوية فشكلت محور اهتمامه الفكري لاسيما في مؤلفه الشهير: "الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي".

وعموما، فإن عطاءات الباحث المتميزة وقامته الفكرية السامقة لم تبوئه المكانة الجديرة في الساحة العربية، ولم يحظ – كما يقول عبد الإله بلقزيز « بالاهتمام الكافي من عشيرته الأقربين »[(1)]، وظل مقتصرا على نخبة أكاديمية محدودة. وقد يعود ذلك إلى عدة أسباب، لعل منها اللغة الفرنسية – وإن كانت معظم مؤلفاته مترجمة إلى العربية– – إضافة إلى رصانة كتابته وصعوبتها في بعض

الأحيان. لم يحظ جعيط – إذن – بما حظى به أركون والعروي اللذين يشترك معهما في الاهتمامات الفكرية ولغة الكتابة. هل يعود ذلك إلى طبيعة الترجمة؟ أم المضمون الفكري؟ أم الوعاء الايديولوجي؟.

ربما أسهمت ترجمات هاشم صالح في نشر أعمال أركون، وإن كان الأخير كثيرا ما يشكو عزوف الجمهور العربي عن أعماله، من منطلق جرأتها وشجاعتها الفكرية وصدمتها للوعي التقليدي – المحافظ. وهو يعلن ذلك صراحه: « أحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكا لكل الدلالات والعقائد واليقينات الراسخة، فهذه البحوث الريادية أو الاستكشافية هي وحدها القادرة على فتح الأبواب الموصدة للتاريخ »[2]. راهن أركون على تحديث العقل الإسلامي وفتحه على آفاق التجربة التنويرية في الغرب، بوصفها التجربة التاريخية الأكثر عقلانية وحداثة، كما كتب العروي كثيرا عن ضرورة تفكيك العقل السلفي ونقد منطلقاته وأوهامه، مستندا أيضا إلى قوى الحداثة والعقل الغربيين، بدا ذلك جليا في كتبه "الايديولوجية العربية المعاصرة" و"أزمة المثقفين العرب" والإسلام والحداثة" بشكل خاص.

وإذ ينحو هشام جعيط منحى الدعوة إلى استيعاب الحداثة وفتوحاتها، فإنه يسلك مسلكا آخر، فعندما تغدو أزمة العقل الإسلامي كامنة في نزعتة الماضوية ومحافظته في نظر أركون، يرى جعيط ضرورة « ربط عملية التحديث بتأكيد مسبق أو متزامن على الهوية، وإلا يصبح التحديث اغترابا والتأكيد البحت على الهوية خروجا عن التاريخ »[3]. إذن تأخذ مسألة الهوية مكانة لافتة في فكر جعيط، بوصفها إطارا يحدد الذات ويؤطرها في التاريخ الإنساني. ويتجاوز الباحث الرؤيا المحافظة في فهمها للهوية، إنها ليست مجرد الكيان

بمفهومه العرقي كما نلحظه لدى المفكرين الإسلاميين والقوميين، بل هي تجربة متعددة، تتفاعل في التاريخ، وتتأثر بالوقائع الإنسانية. الهوية تتأبى عن الانغلاق والكمال، وتنزع دائما إلى التحول والثراء.

ضمن هذا الإطار تتحرك كتابات جعيط مستندة إلى هم مزدوج: المعرفة والالتزام الحضاري، فهو من ناحية ينزع إلى القطيعة مع الفكر الوثوقي في أبعاده المختلفة: الدينية المحافظة والقومية الشوفينية والماركسية الإيديولوجية، ومن ناحية أخرى يروم التأكيد على البعد الحضاري في الكتابة الفكرية والفلسفية، فلا يغدو الحياد الموضوعي منتهى الطموح، ولا استعراض الآليات المنهجية والمعرفية الغربية رهانا أساسا.

يعود هشام جعيط لينقب في زوايا التاريخ الإسلامي والشخصية العربية الإسلامية، باحثا عن معالم التنوير والثراء من جانب، ومفككا بنية الفكر الإسلامي وتناقضاته ومعوقاته من جانب آخر، ويقفز إلى قضايا الحداثة والعقلانية، ضمن مقاربة منسجمة، تستهدف فهم الذات والآخر بوعي تاريخاني، بعيدا عن الخطابات التبجيلية والإيديولوجية. وقد صرح بوضوح في مقدمة كتابه "الفتنة" قائلا: « ومن واجبي أن أقول للقارئ إن المقصود هنا كتاب وضعه رجل تربى في كنف التقليد الإسلامي، عليه أن يكافح في وقت واحد ضد الرؤية التقليدية للأمور وضد حداثة تبسيطية »[(4)] . يواجه الباحث تيارين استبدا بالفكر العربي منذ فجر النهضة، أحدهما يرتمي في أحضان الماضي، يصادر العقل وحرية التفكير، ويقدس النصوص والأشخاص، والآخر يقارع هذا التوجه، ولكنه ينتهي إلى الانبهار والتبسيط والاغتراب، وكلاهما يؤلف مقالة ايديولوجية كما يقول عبد الإله بلقزيز، مفرغة من كل مضمون عقلاني.

2- بنية الاستشراق ومنطلقاته عند جعيط

الواضح أن هشام جعيط لم يفرد مباحث خاصة للإستشراق بالمفهوم الكلاسيكي، وإنما بحث في مسألة المتخيل الغربي للإسلام والثقافة الإسلامية، ذلك أن الاستشراق- كما يقول - لم يشكل موضوعا محوريا في الفكر الغربي، وإنما ساد في الثقافة العربية بحكم عوامل تاريخية معروفة.

كيف تشكلت صورة الإسلام في المخيال الغربي؟ وما هي الأسس والمرجعيات التاريخية التي تحكمت فيها؟ ذلك هو مرتكز مقاربته هذه الإشكالية.

ينطلق جعيط مما يشبه المسلمة، وتقتضي أن « أوروبا التي يرجع إليها الاستشراق هي أوروبا مسيحية وقروسطية، كأن ثورات القرن التاسع عشر لم تدكها بنفسها الهدام. إن رؤيتها لسيكولوجيا الإسلام هي رؤيا جامدة. أنماط إنسانية بسيطة وثابتة تنتصب أمام أعيننا: العربي، المسلم، البربري، التركي، ذوو صفات ثابتة »[(5)]. إذن نحن أمام تشكل تاريخي لأسس التصور ورؤيا الآخر. بدأت ملامحه منذ العداء الأول للنبي ﷺ « الذي 'بنبوته الكاذبة' قد أوقف تطور الإنسانية باتجاه المسيحية »[(6)]، مرورا بالشحن الديني في القرون الوسطى ثم الحروب الصليبية، وصولا إلى القرون الميلادية الأخيرة التي وإن عرفت هزات علمية ومعرفية لم تتخل تماما عن منابع العداء والصراع، فظل اللاوعي يسرب هواجسه حتى لدى أكثر المفكرين عقلانية ومعاداة للدين مثل فولتير، بل إن الرؤيا المدرسية والرؤيا الشعبية للإسلام لم يتختلفا في بعض الأحيان، وكأن حقبة التنوير وما رافقها من ثورة على الميتافيزيقيا والفكر الأسطوري وتبشير بالعقلانية والتقدم ومركزية الإنسان لم تحدث قطيعة مع هذا التصور المركزي. وعلى الرغم من تفاوت وتباين المنطلقات فإن جوهر الرؤيا

ظل واحدا، لقد سادت مفاهيم: الدين البدائي والتعصب والبربرية والقسوة واللاتسامح ورفض الآخر والشهوانية والتحجر وضيق الأفق والرغبة في التدمير...

ولاستجلاء صور هذا المتخيل، يقترب جعيط من ثلاثة نماذج من الفكر الغربي: فيلسوف التنوير في القرن الثامن عشر والكاتب - الرحالة الرومانسي والمثقف الملتزم في الخمسينيات من القرن العشرين..

في النموذج الأول قدم رؤى فولتير voltaire وفولني Volney. إن فولتير فيلسوف الحرية والأنوار، المناهض للكنيسة والفكر القروسطي، المدافع عن العقلانية وحرية الفكر، والممجد للإنسان وكرامة الفرد، يكتب كتاب "محمد والتعصب" Mahomet ou le fanatisme ينضح عداء وكراهية، ويهديه إلى البابا قائلا: « إنني أريد أن أخص قائد الدين الحقيقي [البابا] بكتاب ضد مؤسس دين خاطئ وبربري » [7]، ولكنه بعد ذلك يكتب كتابه "دراسة عن الأخلاق" Essais sur les mœurs يصبح فيه أكثر اعتدالا وموضوعية، وإن ظلت نبرة العداء واضحة، فهو يتساءل – مثلا – كيف أن مشرع الدين الإسلامي – كما يسميه - كان قويا وعنيفا، ومع ذلك أصبحت ديانته متسامحة، بخلاف المسيح الذي كان متسامحا ورقيقا، ولكن المسيحية انتهت إلى كثير من البربرية واللاتسامح [8]، بل يذهب في موقف آخر إلى أن انتشار الإسلام الواسع كان بسبب عقلانيته وبعده عن الغيبيات ومخاطبته الذكاء الإنساني.

هكذا يتحرك فوليتر بين التعصب والاعتدال، وإذ يتحدث باسم عصر الأنوار والكشوفات المعرفية والثورة على المطلقات واليقينات، فإنه يستعيد مخيال القرون الوسطى والحروب الصليبية وتجارب صدام أوروبا مع المجال الإسلامي، في مثل هذا السياق يكاد يتماهى الشعبي مع الفلسفي، المحافظ مع

التقدمي والعقلاني مع المتدين. يعود الفكر الأوروبي إلى أصوله ومرجعياته، ينهل من منابع الصراع ورفض الآخر وسلطة الصور القروسطية.

ويغدو الرسول ﷺ عند قولني مثالا للعنف والطغيان، « إنه لم يشأ التنوير بل السيطرة، ولم يبحث عن أتباع بل رعايا. ويجب القول إن من بين كل الذين تجرؤوا على سن القوانين للشعوب، لم يكن واحد منهم أجهل من محمد. وبين كل الإبداعات الخرقاء للفكر الإنساني لم يكن هناك أتعس من كتابه »[9]. يؤسس فيلسوف القرن الثامن عشر قراءته بمنأى عن متغيرات القرن وهزاته الفكرية العنيفة، يظل متشبثا بمثال قروسطي لم يعد قادرا على الصمود في وجه العقلانية الجارفة. إن قولتي وقولتير وديدرو Diderot ومونتسكيو Montesquieu أبناء الأنوار ومركزية الإنسان، لم تكن العقلانية لديهم رهانا موفقا في كل الحالات، هؤلاء فلاسفة الحرية لم يصمد القلق المعرفي عندهم كثيرا عندما تعلق الأمر برؤيا الآخر.

تمتد معالم هذه الرؤيا لدى بعض الرحالة الرومانسيين، ولكنها تأخذ منحى أكثر تقبلا، فبخلاف شاتوبريان Chateaubrilland الذي ظل يستعيد مفاهيم الوحشية والتعصب وثقافة السيف والبربرية في حديثه عن الإسلام، ينزع لامارتين .A. Lamartine إلى تقديم صورة رومانسية متحررة ومتفتحة، ولكنها لا تلبث أن تعود إلى الرحم الأول ففي « رده على فيني Vigny الذي يعتبر الإسلام "مسيحية مفسدة"، يقول إن الإسلام "مسيحية مطهرة". إلا أن القدرية الإسلامية تقتل كل طاقة في الإنسان، ويبدو ظاهرا أن الإسلام في حالة انحطاط تام »[10]. ويقدم نرفال G. Nerval في كتابه "سفر إلى الشرق Voyage en orient" ملاحظات عن البيئة الشرقية، يتداخل فيها الرومانسي مع الشعبي والغرائبي.

لقد كانت كتابات الرحالة الرومانسيين يطغى عليها الحس الغرائبي، بحثا عن شرق صنعه الغربي انطلاقاً من هواجسه ومخاوفه وأوهامه، ولذلك خلت كتابات هؤلاء من البحث عن "القوى الجدية للتجديد" كما يقول جعيط، فلم تشر إلى تطلعات النهضة في هذه البلدان، ولا إلى جهود النخبة الفكرية والسياسية في التحديث والتفاعل مع العصر، كانت لا ترى سوى الشرق الخامل والشهواني في أحسن الأحوال.

لم يكن المثقف الغربي المعاصر والملتزم بعيدا عن سلطة الصور القروسطية في رؤية الإسلام، ففي ظل الحركة الاستعمارية والصراع العربي الإسرائيلي « عادت تلك الصور القديمة. لقد ظهر الخوف من "الجنون" العربي ومن "اللاعقلانية" العربية، وتركزت في دواخل الوجدان فكرة الاضطراب العميق للطبع العربي »[11]. لم يكن سارتر J.P.Sartre المثقف العضوي الملتزم بقضايا الحرية والعدالة أكثر تحررا من سجن المفاهيم والتصورات الكلاسيكية التي سادت الفكر الغربي تجاه الثقافة الإسلامية، ففي ظل الصراع العربي الصهيوني كانت المواقف لا تخلو من تحيز.

نحن إذن أمام نماذج من الفكر الغربي متباينة تاريخيا وفكريا، ولكنها تتأسس في موقفها من المجال الإسلامي في إطار نسق معرفي موحد، يختلف في بعض التفاصيل والتجليات، ولكنه يتأطر بنيويا في نظام متماسك، ويستند إلى مرجعية واحدة. فمن فولتير وتعصب الرسول إلى فوليني وأصل الطغيان في الإسلام، ثم شاتوبريان والبربرية إلى أرنست رينان E. Renan وعبودية الفكر الشرقي فغولدزيهر ودين الحرب والعنف، وصولا إلى كلود ليفي شتروس C.L.·Strauss واللاتسامح الإسلامي، دون أن ننسى برنار لويس ومواقفه العنصرية المشهورة.

وإذا كان الفكر الألماني أقل حدة في علاقته مع الثقافة الإسلامية بحكم عوامل تاريخية، حيث لم تكن ألمانيا قوة كولونيالية مثل فرنسا وبريطانيا، وأبرز نموذج في هذا الاعتدال هو غوته Goethe خاصة في ديوانه الشرقي – الغربي، حيث يعلو صوت الإعجاب والقبول والروح الإنسانية والكونية، فإن هشام جعيط يلفت الانتباه إلى مسألة إهمال العرب للفكر الشرقي القديم، إننا معنيون بقراءة هذا الفكر الخصب والعميق والإنساني بعيدا عن التمركز الغربي، معنيون أيضا بتأمل تجربة اليابان في نهضتها وإقلاعها الحضاري، وبإيجاد سبل الحوار مع الفكر الصيني الثري والثقافة الكنفوشيوسية وروح الديانة البوذية.

يبدو التراث الصيني – في نظر جعيط – خزانا ثريا – للحكمة والمعرفة، بل للحداثة والتنوير. الفكر الصيني القديم فكر أصيل ومتفتح وعميق. وإذا كانت الثقافة الإسلامية – في وجهها العقلاني على الأقل – تابعة للفكر اليوناني، فإن الصين أبدعت معرفتها بأصالة وتفرد، « وأرى كذلك في الفكر الصيني حداثة لم يتوصل إليها العلم الأوروبي إلا في القرن العشرين. فالفكر الصيني من كونفوشيوس إلى التيار الكونفوشي الجديد في القرن الحادي عشر إلى الفكر المجدد في القرون السادس عشر والسابع عشر وحتى الثامن عشر فكر عقلاني بأعلى درجة »(12) كما يصرح جعيط. تلك إذن دعوة إلى إعادة بناء مجال العلاقة مع الآخر من خلال الانفتاح على فضاءات حضارية أخرى، ربما تشكل لنا امتدادا ثقافيا وتاريخيا ومصيرا واحدا، إضافة إلى غناها الحضاري الواضح، ذلك أن الحداثة في نسختها الغربية ليست سوى تجربة تاريخية، لها ظروفها وسياقاتها وتناقضاتها، ومن ثم فهي ليست كونية، ولا يمكن أن تصادر تجارب إنسانية أخرى.

ماذا تبقى من تجربة الاستشراق الكلاسيكي؟ إننا نلحظ تراجع

الاهتمامات الاستشراقية التقليدية، مثلما كان الشأن في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، حيث انحسرت الموسوعية والمنهج التاريخي والفيلولوجي وتحقيق النصوص، وتحول الاستشراق في النصف الثاني من القرن العشرين إلى ما سماه جعيط "الاستشراق الأمريكي"، وهو في عمومه مرتبط بالسياسة الخارجية الأمريكية وبسلطة المؤسسات السياسية والإستراتيجية، ولعل برنارد لويس هو آخر من تبقى من المستشرقين الكلاسيكيين. لقد ظهر جيل جديد من دارسي الشرق والثقافة الإسلامية، انصبت اهتماماتهم على متغيرات العالم الإسلامي وتحولاته، بعيدا عن التحقيق العلمي والنزعة التاريخية التي ميزت الجيل الأول.

ويمثل كتاب صموئيل هنتغتون "صدام الحضارات" أبرز نموذج في هذا السياق، في تحيزه وتسرعه وخدمته أهدافا غير علمية، وارتباطه بظرف تاريخي محدد، وصفه جعيط بأنه « إسهال عربي وليس بغربي إطلاقا. فكتاب هنتغتون ضعيف لا يخرج عن نطاق العلاقات الدولية، فهو ليس بالعلمي ولا بالفكري أبدا، ولا يدخل لا في الاستشراق ولا في فلسفة التاريخ ولا في الفكر السياسي»[13]. وأرجع جعيط سر ذيوعه إلى ولع المثقفين العرب بكل ما يأتي من الولايات المتحدة من ناحية، ورغبة النخب الحاكمة في الظهور بمظهر التسامح وصداقة الغرب من ناحية أخرى.

ويشير جعيط – في هذا الإطار – إلى كتاب إدوارد سعيد الشهير عن الاستشراق، فعلى الرغم من قيمة هذا المؤلف وانتشاره في الساحتين الغربية والعربية، واتفاق كثير من الدراسات على كونه نقطة تحول في نقد الاستشراق، وارتكازه على منطلقات منهجية ومعرفية جديدة وفعالة كالبنيوية والتفكيك وتحليل الخطاب، وتأسيسه على مرجعيات غربية كمفهوم السلطة والمعرفة عن

نيتشه وفوكو، فإن جعيط لا يرى فيه سوى كتاب « مغلوط تماما عن الاستشراق » [14]، وما انتشاره الواسع إلا لكون مؤلفه أستاذا في جامعة أمريكية، ولكونه فلسطينيا، مع ما تحمله الكلمة من دلالات رمزية وتاريخية في الوعي العربي والإسلامي.

وبعد، فهل رام هشام جعيط استعادة متخيل عربي لمواجهة متخيل غربي عن الإسلام؟ نعتقد أن الباحث أكمل عملا ابستيمولوجيا، يهدف إلى الحفر في أسس تشكل الرؤيا وصورة الآخر، انطلاقا من نماذج واضحة الدلالة، تظهر بنيوية الطرح ونسيقته، على الرغم من اختلاف وتباين بعض العناصر والأجزاء. لقد تأسست المقاربة الغربية للإسلام – في عمومها – من تراث القرون الوسطى بعد أن اكتشف الغرب « أن الدعوة المحمدية ليست عقيدة فحسب بل هي مشروع حضاري ينزع إلى الكونية وإلى إدماج أكبر عدد ممكن من الشعوب والحضارات » [15]. وظل هذا المخيال مشحونا بصور نمطية تتكرر في أشكال مختلفة ولدى مؤلفين يتفاوتون من حيث الاعتدال والتحيّز، كما رأينا في النماذج السابقة.

وعندما يؤكد هشام جعيط على مركزية هذه الرؤيا، فإنه لا يراها قدرا تاريخيا، ذلك أن تاريخ الفكر الغربي لا يسير في مسار واحد، وإنما هو شبكة من التناقضات والتحولات، فإذا كان الاستشراق في عمومه يغترف من معين الصراع الحضاري، فإن بعض تيارات الفكر الغربي وجهت انتقادات حادة للثقافة الأوروبية بوصفها ثقافة متمركزة حول نفسها ترفض الآخر وتعتبره أطرافا، تبرر الحركة الكولونيالية وتمارس القمع خارج حيزها. هكذا عرفت أوروبا تيارات التفكيك وما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية التي وضعت المركزية الغربية أمام اختبار تاريخي.

يوجه تودوروفT.Todorov– وهو أحد أقطاب الفكر ما بعد الكولونيالي – نقدا لفكر الأنوار بوصفه فكرا أنتج نقيضه، إذ « بما أن الأنوار تقر بوحدة الجنس البشري فهي تقر إذن بكونية القيم. ولما كانت الدول الأوروبية مقتنعة بأنها تحمل قيما أرقى من القيم السائدة عند غيرها من الأمم اعتقدت أن من حقها حمل حضارتها إلى الذين هم أقل حظا منها » (16)، فكان بذلك تبرير الاستعمار أو ما سمي بالمهمة التحضيرية. وتجارب نقد الحضارة الغربية من داخلها كثيرة لعل أهمها إسهامات روجيه غارودي وتشومسكي وإدغار موران E. Morin خاصة في كتاب الأخير "ثقافة أوروبا وبربريتهتا". لم يكن هشام جعيط سجين ما سماه فؤاد زكريا "بالغرب ذلك المتآمر الأزلي" – في معرض نقده فكر المؤامرة في الثقافة العربية– وإنما كان يؤسس تحليلا تاريخيا، يقرأ الظواهر والخطابات في تعالقها البنيوي، يربط بين العناصر المختلفة ليفهم النسق الموحد، مما يذكرنا بتحليل عبد الكبير الخطيبي العميق للاستشراق الذي رأى أنه يقوم على أسس تبدو متناقضة مثل الجوهرانية Essentialisme والوضعية Positivisme، والميتافيزيقيا Métaphysique (17). ولكنها – في حقيقة الأمر – تنتهي إلى الانسجام والتكامل.

وقد يبدو تحليل جعيط مرتكزا على صورة نمطية، كثيرا ما تستدعى أثناء الحديث عن الاستشراق، مما يجعل منافذ الحوار غير مشرّعة بالقدر الكافي. والواقع أن موضوع الحوار الخصب مركزي في أعماله. إنه جزء من هذا التيار العقلاني – الليبرالي المنفتح على الحداثة وقيم التنوير. ومع ذلك فإن «محاولات بعض المثقفين العرب والمسلمين، والذين كتبوا بلغات الغرب وحذقوا المخاطبة العقلانية، لم تتمكن من فتح ثغرة صغيرة في جدار الرفض المتكبر » (18) في بعض الأوساط الغربية لاسيما الأوساط الأكاديمية الفرنسية

منها. ونحن نتذكر شكوى محمد أركون من تنكر الوسط العلمي الفرنسي لكتاباته وتوجسه منها على الرغم من تماهيه الكامل مع مقتضيات الحداثة الغربية.

يبقى رهان الحوار الحضاري هو القدر والمصير من خلال تجربة الفهم والعيش الإنساني المشتركين، بعيدا عن تاريخ الإقصاء والرفض. ويقدم كمال عبد اللطيف منفذا يتمثل في « نقد أوهام المقدس في خطابات الإسلاميين، باعتبارها مطلقات قادرة على حل مختلف إشكالات الصراع التاريخي الإنساني، كما يقتضي فضح أوهام الهيمنة والضغط والمحاصرة الكاسحة التي يمارسها الغرب على الآخرين »[19].

يقتضي الحوار ضربا من النِدّية والتكافؤ لكي يكون مثمرا ومنتجا وفي خدمة المصير الإنساني المشترك. ولعل ما كتب في هذا السياق لا يكاد يحصى من الطرفين، ويبقى التاريخ والتجربة هما رهان فعالية الحوار وجديته.

لم يقدم هشام جعيط حلولا جاهزة في سياق التواصل الحضاري بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية، ولكن مقاربته تشير إلى أن المنطلق هو مراجعة الخزان المرجعي وإعادة قراءته ونقده.

■ ■ ■

الهوامش

1. الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي (حوارات فكرية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص 53.
2. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2004، ص 20.
3. الإسلام والحداثة، ص 55.
4. هشام جعيط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ت: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط4، 2000، ص 8.
5. هشام جعيط، أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2007، ص 41.
6. المرجع السابق، ص 13.
7. راجع:

Abdallah laroui, Islam et modernité, Bouchenne, Alger, 1990, P. 128

8. Ibid, P. 128.

9. هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ص 22.
10. المرجع السابق، ص 26.

11. المرجع السابق، ص 31.

12. هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2004، ص 93.

13. الإسلام والحداثة، ص 59.

14. هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ص 37.

15. محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل: مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993، ص 100/ 101.

16. توفطان تودوروف، روح الأنوار، ت: حافظ قويعة، دار محمد علي، صفاقس - تونس، ط1، 2007، ص 31.

17. Abdelkebir khatibi , L'orientalisme désorienté, Repères, ed. Marinoor n°: 07, 1997, P. 129 .

18. محمد الصالح الهرماسي، مقاربة في إشكالية الهوية: المغرب العربي المعاصر، دار الفكر المعاصر، بيروت / دار الفكر – دمشق، ط1، 2001، ص 148.

19. كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي، إفريقيا الشرق – المغرب – لبنان 1999، ص 22.

■ ■ ■



الفصل السادس

الإنتليجانسيا ومهامها التاريخية

قراءة في بعض أطروحات

الفكر العربي المعاصر



المقدمة

نحاول في هذه الورقة أن نقترب من بعض الأسئلة الإشكالية المتعلقة بالانتليجانسيا باعتبارها "كتلة تاريخية" كما يقول أنطونيو غرامشي A.Gramissi، متميزة عن باقي الكتل، حاملة لمشروع تنويري، وموكول لها القيام بمهام تاريخية وسوسيولوجية معينة. وقد أردنا في هذه المقاربة أن لا نتوقف كثيرا عند المسائل الخلافية المتعلقة بضبط المفهوم ضبطا صارما، والتمييز بينه وبين المفاهيم القريبة منه مثل النخبة Elite والمثقفين Intellectuels... على الرغم من أهمية هذه المسألة. ومن هذا المنطلق كان تركيزنا على قضايا المهام التاريخية والأدوار السوسيولوجية والمعرفية المنوطة بهذه الفئة، انطلاقا من إسهامات بعض المفكرين العرب المعاصرين.

1-الانتليجانسيا: جدل مستمر في الفكر الغربي المعاصر

حظي مفهوم الانتليجانسيا بحضور قوي ومتميز في الخطاب الفكري والسوسيولوجي الغربي. وقد مثلت أعمال الفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي محطة هامة في سياق النقاش المستمر حول هذه المسألة.

ينطلق غرامشي من الوعاء الإيديولوجي والفكري الماركسي ليبلور نظريته عن المثقفين باعتبارهم "كتلة تاريخية" هامة ضمن النسيج الاجتماعي والطبقي. ويميز غرامشي بين صنفين من المثقفين: المثقفون التقليديون والمثقفون العضويون. وأساس التفريق بينهما هو التكوين والنشأة والعلاقة مع البنية الاجتماعية والطبقية، والموقف من الصراعات التاريخية والاجتماعية.

فمن المثقفين التقليديين « الفلاسفة ورجال الدين، هؤلاء المثقفون اللذين يقدمون أنفسهم، ويصورون ذواتهم على أنهم مستقلون عن الطبقات الاجتماعية، ويؤكدون في خطاباتهم وتصوراتهم على أنهم استمرارية تاريخية لعصور الفلسفة الذهنية ورجالها كسقراط وأفلاطون »[1]. إنهم مثقفون يمارسون التعالي المعرفي، ويبلورون خطابات منفصلة عن صراعات اللحظة التاريخية وملابساتها، يؤدون وظيفة كهنوتية، ويقدمون أنفسهم بوصفهم الشهود والأوصياء على تاريخ الإنسانية الروحي إنهم أسرى الوهم الإيديولوجي والمعرفي.

أما المثقفون العضويون فهم الذين يرتبطون بالزمرة الاجتماعية ارتباطا عمليا، « ذلك أن المثقفين هم منتجو وموظفو البنية الفوقية والايديولوجية الذين يشكلون الإسمنت الذي يشد البنيان العياني والملموس لأي تشكيلة اجتماعية تاريخيا»[2]. هكذا تتأسس العلاقة بين المثقف العضوي والوعاء الاجتماعي على قاعدة الالتزام التاريخي، وليس على أساس التأملات والتجريدات المفارقة للواقع والتاريخ. فإذا كان المثقف التقليدي يضطلع بمهام التأمل والإنتاج الفكري في ما يشبه العزلة التامة عن التناقضات الاجتماعية،فإن المثقف العضوي يلتحم بمسار الجماعة،ويسعى إلى بلورة وعيها الطبقي والتاريخي.

وقد عرفت التجربة الفرنسية نقاشا حادا حول ظاهرة الانتليجانسيا، فقد شكلت الخصومات الفكرية والإيديولوجية في الخمسينيات والستينيات فضاء واسعا، تعددت فيه الأطروحات والمنطلقات المعرفية والمذهبية بخصوص هوية المثقف ومهامه التاريخية.

مثل سارتر J.P.SARTRE لحظة حاسمة في هذا النقاش. لقد حاول

تكريس مفهوم خاص عن الانتليجانسيا، ينسجم مع إطاره الإبستيمولوجي والفكري. وعلى هذا الأساس خاض خصومات حادة مع التيارات السائدة في عصره، حيث ناقش الفكر الماركسي الأرثوذكسي، وواجه النزعة البنيوية الصارمة، وتدخل عمليا في الأحداث الحاسمة التي اندلعت في تلك الفترة، لا سيما حركة مايو 1968، وأثار جدالا خصبا مع المفكر البنيوي كلود لفي شتراوس C.L.Strauss.

ففي الوقت الذي يطرح فيه سارتر مفهوم "الإنسان التاريخي" الفاعل، يدعو شتراوس إلى "الإنسان المعرفي" الذي يشكل مادة للتحليل الأنتروبولوجي المغرق في العلمية. فشتراوس قد انصب اهتمامه « على كشف حقائق العقل البشري لا الحقائق الخاصة بتنظيم مجتمع محدد أو صنف من المجتمعات. والفارق هنا جوهري بالطبع » (3). بالنظر إلى اختلافه العميق عن موقف سارتر الذي يدعو إلى تكريس التاريخي على حساب الإبستيمولوجي الصارم، وهو ما يرفضه شتراوس والبنيويون بصفة قطعية.

وعلى الرغم من أن فوكو M.Faucault كان له حضور في التفاعلات الاجتماعية والتاريخية، فإن خطابه المعرفي يؤكد سيادة الخط العلمي المؤسس على النزعة البنيوية المفرطة. ولذلك استغل سارتر أحداث 1968 لتفعيل خطابه المناهض لرواد الفكر البنيوي بمن فيهم فوكو نفسه، « ألم يكن ميشال فوكو قد حاول دفنه قبل سنتين فقط من ذلك التاريخ (تاريخ مايو 68) عندما أصدر كتابه الشهير "الكلمات والأشياء"؟ ألم يقل إن سارتر فيلسوف قديم ينتمي إلى القرن التاسع عشر » (4)، وأن خطابه إيديولوجي وليس معرفيا.

وإذا كان شتراوس وفوكو يأخذان على سارتر ترويجه مفاهيم ميتافيزيقية

لا علمية، فإنه يأخذ على خصومه عدم القدرة على التموقع التاريخي والاجتماعي ضمن صيرورة الصراعات، وهو ما يراه السمة الأساس التي تميز المثقف. لقد وصف خصومه بأنهم « يعوزهم الشعور بالجد في عملهم » (5) بسبب إغراقهم في التنظيرات الصارمة،فيما ظل الفيلسوف الوجودي « أشد التصاقا بالناس...دائما معهم...أقصد معهم بشخصي بوجودي وليس بفكري...وهذا هو الواجب بالنسبة لكل فرد »[6] كما صرح في أحد حواراته.

ويعد عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو P. Bourdieu من بين من قدم مقاربات سوسيولوجية عن الثقافة والمثقفين وأدوارهم الاجتماعية، وما تضطلع به مؤسسات الثقافة من مهام رمزية. وفي هذا السياق طرح بورديو عدة مفاهيم من بينها مفهوم "الرأس مال الرمزي" Capital symbolique ومفهوم "العنف الرمزي" Violence symbolique. وانطلق من هذين المفهومين ليؤسس نظريته عن الثقافة باعتبارها رأس مال يوظف في إطار الصراعات الاجتماعية والطبقية.

كما اهتم بإشكالية الأنتليجانسيا والمثقفين المفكر الفرنسي بول نيزان P. Nizan، وذلك من منطلق ماركسي واضح[7].

II - الإنتليجانسيا في الخطاب العربي

نالت إشكالية الأنتليجانسيا والمثقفين حيزا هاما في الخطاب العربي المعاصر. وحظيت قضية المهام التاريخية بمكانة خاصة في هذا الخطاب. وفي تقديري يعود هذا الإهتمام إلى المرجعية الفكرية التي بنى عليها أغلب الباحثين أعمالهم، أعني المرجعية اليسارية باختلاف توجهاتها. وسنحاول في هذه المقدمة أن نقترب من بعض الاسهامات في هذا الشأن.

1-الأنتليجانسيا وأزمة العقلانية

يبرز عبد الله العروي كأحد أهم المفكرين الذين قدموا دراسات منهجية في هذا الإطار، مركزا على مهام المثقف العربي. ويعد كتابه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" دراسة مستفيضة لتيارات الثقافة العربية،و بحثا متميزا عن أصناف المثقفين العرب وأدوارهم. لقد ميز العروي بين ثلاثة أصناف من المثقفين هم: "الشيخ" و"رجل السياسة" و"رجل التقنية".

"فالشيخ" مثاله محمد عبده، نموذج المثقف الذي يقدم خطابا سجاليا أساسه المقابلة بين الإسلام والنصرانية، يمجد العقلانية العربية، وينزع إلى التوفيق بين التراث والعصر، أما "رجل السياسة" فيمثله لطفي السيد، المثقف الليبرالي الداعي إلى الحرية والعقلانية والتقدم. ولكن "رجل التقنية" يقترح خطابا مختلفا، حيث يقع في صدام مع الشيخ بسبب رجعيته ومع رجل السياسة بسبب مثاليته، ومن ثم يقدم موقفه القائم على الانبهار بالحداثة الغربية ومنجزاتها، يرى الغرب هو النموذج الأكمل والمثال الخالص. ويبدو سلامة موسى نموذجا واضحا لهذا المثقف.

يرى العروي أن « الأنتليجانسيا تصف الواقع ولكنها لا تشوهه، تعرض المشكلات دون أن تبالغ فيها، إنها قادرة على التأثير في المجتمع ورسم سبل المستقبل »[8]. فهي في نظر العروي تقع في مواجهة أخطر الأسئلة المطروحة على الواقع العربي، أعني بذلك سؤال العقلانية: كيف نرسخ العقلانية في بنية المجتمع العربي؟ وكيف نتجاوز الأطر التقليدية وننفتح على روح الحداثة وعقل التنوير؟

راهن العروي على العقلانية كفضاء يمكن أن يتحرك فيه المجتمع من أجل

تجاوز معوقاته الداخلية أولا، والمتمثلة في القصور المعرفي الناتج عن عقلية الارتماء اللاتاريخي في أحضان الماضي، والانغراس في التراث بصورة حميمية. المثقف « مطالب بتقديم برنامج عام لتحديث العقل العربي وبالتالي المجتمع العربي، ليس ذلك فحسب بل تحديث الماضي والحاضر »[9]. ويقرن العروي هذا التحديث بمنطلق فكري وإيديولوجي هو الماركسية المتحررة من الأطر الدوغمائية المتحجرة، الماركسية التي تجيب عن أسئلة الواقع العربي وتناقضاته.

حاول العروي أن يقدم خطاب الأنتليجانسيا العربية بوصفه يعيش مأزق المفارقة بين الماضي ومنجزات الحاضر، مما كرس النزعة التلفيقية والتقليدية في الطرح والسلوك معا. إن غياب الوعي التاريخي، أو على الأقل محدودية التعاطي معه، وضبابية التصور، وانسداد أفق الحداثة والعقلانية في المجتمعات العربية، كل ذلك أنتج إنتليجانسيا مأزومة، تعيش حداثة ممسوخة، و« داخل حالة المسخ هذه تعيش الأنتليجنسيا العربية ممزقة بين المطلق الضارب في أعماق التاريخ والذي أضحى جزءا من مخيالها، وبين أحدث التقنيات وأحدث المناهج الرياضية والتطبيقية والتعليمية التي أنطوى عليها المشروع الغربي »[10].

هكذا انتهت الأنتليجانسا العربية إلى مأزق المفارقة التاريخية وبؤس الوعي والممارسة معا. إنها تتموقع بين مشروعين متقابلين، مشروع الحداثة الغربية بعنفها المعرفي والتقني ومشروع الارتماء في أحضان التراث بما يشكله من وعاء حضاري وثقافي. ولتجاوز هذا المأزق والانسداد المعرفي والسوسيولوجي، يقترح العروي التعاطي الواعي مع العقلانية والنسبية كإطار للخلاص من هذا الوعي البائس.

ولكن الإشكالية المحورية هي في مدى تجذير العقلانية في السياق

السوسيولوجي العام. كيف نرسخ العقلانية داخل النسق الاجتماعي؟ وكيف تصبح هذه العقلانية ممارسة سارية عند الإنسان العربي؟ تلك هي الأسئلة الجوهرية. إن الإنتليجنسيا هي في آخر المطاف حصيلة الوعي الاجتماعي، ومن ثم فإن تعاملها مع المسائل النظرية والفلسفية – وإن بدا أنه عمل نخبوي – فهو يقيم جسورا مع بنية الوعي لدى الجماعة، وعليه فإن تحرير المثقف العربي من هواجس الماضوية والسلفية والنزعة التلفيقية، ينبني على مدى تحرير الإنسان العربي من هذه الأوهام وغيرها.

2-الإنتليجنسيا ونقد المجتمع الباطريركي

يقوم المسار الفكري للمفكر الفلسطيني هشام شرابي على نقطة محورية، تتمثل في تفكيك بنية المجتمع الباطريركي (الأبوي) Société patriarcale. ويرى شرابي أن هذه البنية الاجتماعية التي تشكلت ضمن صيرورة تاريخية، وفي إطار منظومة ثقافية ودينية وإيديولوجية، تمثل أهم معوقات الحداثة والتقدم، ذلك أن المجتمع الأبوي يفرز بطبيعته آليات التراجع والكبح، ويؤسس باستمرار ثقافة النكوص ومعاداة الإبداع.

يتساءل في أحد مؤلفاته الهامة: « ما هو المجتمع الباطريركي ؟ كيف ولد؟ كيف تحول؟ ما هي خصائصه المميزة، وقيمه، وأشكاله المعرفة لديه، ما هي ممارساته الاجتماعية وتنظيمه السياسي... » [(11)]. ومن خلال أدوات معرفية ومنهجية مستمدة أساسا من التحليل الأنتروبولوجي والسوسيولوجي، يطرح شرابي هوية هذا المجتمع، ويقدم الأطر البنيوية الكبرى التي تحكمه. يقول شرابي: « عندما نتحدث عن الباطريركية العربية، أفكر في هذه الكلية البسيكو-سوسيولوجية الخاصة التي نجدها ماثلة في البنى الاجتماعية والنفسية. إنه نظام

من القيم والممارسات الاجتماعية التي تنتمي إلى اقتصاد وثقافية محددة »[12]، ولفهم البنية الأبوية يقابلها شرابي مع بنية المجتمع الحداثي على أصعدة المعرفة والسلوك معا.

فعلى الصعيد المعرفي – مثلا – يقوم المجتمع الباطريركي على الأسطورة والنزعة الدينية والبلاغة، فيما يتأسس المجتمع الحداثي على العقل العلمي والتحليلي[13].

وعلى هذا الأساس يميز شرابي بين نوعين من المثقفين: المثقف في المجتمع الأبوي « الذي يستهدف التغيير الاجتماعي من خلال المداخلة الفكرية المباشرة بما يجري حوله »[14]، ومثقف المجتمعات ما بعد الحداثة، وهو مثقف يمارس البحث الأكاديمي والنظري، مفصول عن واقعه، يعيش في برجه العاجي، يتأمل حداثة وصلت إلى نهايتها، وأشبعت متطلباته وطموحاته.

إن الروح الباطريركية تمد جذورها على مستويات متعددة، وتصنع هوية المجتمع النازع إلى التراجع والكبح، ولتجاوز هذا العائق ينبغي تفكيك هذه البنية من خلال ما تقدمه الانتلجانسيا من آليات معرفية وسوسيولوجية تستهدف هذه الظاهرة.

ولكننا نتساءل: أليس من الطوباوية الحديث عن تفكيك بنية مجتمع تأسس تاريخيا على هذه النزعة؟ أليس هذا المطلب مؤسسا على الاقتناع بوجود نموذج اجتماعي خالص، ينبغي الوصول إليه ومحاكاته؟

إننا نعتقد أن إشكالية المرجعيات المستعارة تمثل مأزقا شديد الخطورة في عمل الانتليجانسيا العربية ضمن طموحاتها التنويرية والتغييرية. إن وضع نموذج ثابت وخالص، والعمل على نسخه لا يخلو من مخاطر، كما يكشف عن

وعي لا تاريخي. فالمجتمعات الغربية تجاوزت عوائقها الداخلية والخارجية وفق سيرورة تاريخية وثقافية خاصة، ليس بالضرورة إعادة إنتاجها في كافة المجتمعات والمراحل التاريخية.

3-الانتليجانسيا حاملة الوعي

تطرح كتابات المفكر القومي نديم البيطار رؤيا تجمع بين الماركسية والقومية. إن ما يميز هذه الكتابات عن تلك التي تستند إلى المرجعية القومية العربية، هو اتكاؤها على خليفة معرفية ومنهجية ثرية. يتجاوز نديم البيطار الوعي الإيديولوجي الصارخ، والنزعة التبشيرية والشعاراتية التي درجت عليها كتابات ساطع الحصري وميشال عفلق وغيرهما من المفكرين القوميين. ثمة مرجعية فكرية متنوعة تمتد بين التحليل الماركسي والسوسيولوجيي الوضعي، والرؤيا القومية المتفتحة على البحث الأنتروبولوجي والفكر السياسي العالمي.

يطرح البيطار رؤيته للإنتليجانسيا بوصفها فئة اجتماعية تقوم على أساسين: الولاء للأفكار والنزعة النقدية، « إنها تراقب، تدرس وتتأمل وتحلل، وتنشغل نقديا بالأفكار والقيم والتصورات الإيديولوجية التي تتجاوز المشاغل والمقاصد العلمية المباشرة »[15]. الإنتليجانسيا – وفق هذه الرؤيا – هي التي تأبى الانشغال بالبحث النظري الخالص كما ترفض الإنشغال بالأفكار القيمية، فهي تجمع بينهما. ومن ثم فهي تتحرك ضمن أفق مزدوج، الوعي النظري المؤسس على منظومة معرفية والفعل النقدي الذي يقدم خطابا واقعيا، يستهدف نزع الغطاء عن أشكال التخلف والتراجع المهيمنة في الفضاء الاجتماعي العربي.

إن أطروحات نديم البيطار – وعلى الرغم من خصوبة منطلقاته

الفكرية وثراء أدواته التحليلية - فإنها تظل أسيرة الرؤيا القومية الإيديولوجية، إنها تنحو إلى تشكيل نمط خاص من المثقفين أشد ارتباطا بهموم الأمة ومشكلاتها وصراعاتها التاريخية. وبالتالي فإنها تمثل امتدادًا للكتابات التبشيرية السابقة ذات النزعة النضالية الواضحة، والتي تقدم المثقف بوصفه فاعلا اجتماعيا. « لا يزال القادر تاريخيا على إنتاج وعي ورؤية مطابقة للواقع العربي بتلون مناحيه الرجعية أو التقدمية »[16]. إنه المثقف الشاهد والحاضر في خضم الصراع الاجتماعي، الذي يقيم لنفسه وعيا نظريا وإيديولوجيا، ينطلق منه في التعاطي مع المجال السوسيولوجي والتاريخي.

4- الانتليجانسيا والوصاية على الحقيقة:

نزعت كثير من الدراسات إلى نقد خطاب الانتليجانسيا العربية، ومن هنا تأسس العقل التصنيفي في الفكر العربي، فهذا مثقف تنويري، وذاك مثقف رجعي، وتقليدي وأصولي... إلى غير ذلك من التصنيفات. والحقيقة أن فعل التصنيف فعل إيديولوجي وليس معرفيا، وهو بذلك يندرج في سياق السجال أكثر من كونه يقدم خطابا ابستيمولوجيا دقيقا. لقد كرست هذه النزعة ثقافة الإقصاء والإلغاء، وقضت بذلك عن قيمة التعدد والاختلاف باعتبارها قيمة جوهرية من قيم الحداثة.

تصدى المفكر علي حرب لهذا الخطاب الإقصائي، فكانت أعماله حفرا معرفيا عن المسكوت عنه داخل هذا الخطاب، مبينا عيوبه وتناقضاته وأوهامه. إن كتابه "أوهام النخبة" يكشف بجلاء عن مأزق "العقل التنويري" الذي يدعي الحرية ويضمر الاستبداد، ويروج للحداثة ولكنه يبطن نسقا فكريا تقليديا.

ومن هنا ميز علي حرب بين المفكر والداعية، فالأول يؤدي وظيفة

معرفية مؤسسة على جهاز مفهومي ونظري، يطمح إلى « أن يحلل ويفكك، أن يحفر وينقب، أن يفتق ويخرق، أن يبدل ويغير، أن يعري ويفضح باختصار أن يكشف ما هو تاريخي ومؤسسي وسلطوي وراء الطبيعي والبديهي والمعرفي... مهمته أن يكشف عما يحجبه المعنى من لا معنى »[17]. إن منطلقه الأساس هو تفكيك الخطابات السائدة كي لا تتحول إلى أجهزة تمارس التعمية والوصاية على الحقيقة. ليس هناك حقيقة مطلقة، تمثل مرجعية ثابتة، كل خطاب قابل للتفكيك والتناقض. ومن هنا تبدو وظيفة المفكر عملا معرفيا مستمرا، يستند إلى التساؤل والتشكيك لا إلى اليقين والحسم.

تكتسي مقاربات علي حرب أهميتها من كونها تضع حدا لوهم المثقف حارس الحقيقة، المثقف الذي يصنف ويقيم ويضع الحدود، باختصار المثقف الذي يمارس وظيفة كهنوتية فيما هو يدعي التنوير والعقلانية. إن "كهنة الاستنارة" كما يسميهم حرب هم الذين قضوا على روح التنوير، من خلال التعامل مع هذا المفهوم بعقلية رجل الدين، المشرف على أمور المقدس وشؤون الخلاص.

إن خطورة المثقف الوصي على الحقيقة تكمن في تكريسه لصورة المجتمع الأبوي كما يقول هشام شرابي، فيما ينزع في ظاهر الخطاب إلى خرقه وتجاوزه، « يتساوى في ذلك الذي يرفع راية السلفية علنا، أو الذي يرفع راية مغايرة تماما، طالما أن الخلفية التي تحدد آليات العقل وعمله واحدة » (18) كما يقول المفكر السعودي تركي الحمد.

وفق هذا المنظور يصبح نقد العقل المفكر هو الذي يحتل الأولوية في عمل الأنتليجانسيا. فقبل التصدي للواقع الاجتماعي، ينبغي أولا التصدي

لآليات اشتغال العقل النظري الذي ينتج المعرفة، فعندما يفرز العقل آليات الحجر والحجب والتعمية، فيما هو يظهر التحرر والنسبية والعقلانية، فإننا لا ننتظر تكريسا للوعي والمعرفة في الفضاء الاجتماعي العام.

5-إشكالية الانتليجانسيا في الخطاب الجزائري:

يمكن أن نلاحظ بدءا محدودية العطاء الفكري في الجزائر المتعلق بمسألة الأنتليجانسيا والمثقفين، وذلك بالنظر إلى الإنتاج الفكري العام في بلادنا. لا شك أن هناك معوقات تاريخية وسوسيولوجية ومعرفية يمكن تحليلها في سياق آخر. ولكننا – في هذا الإطار – يمكن أن نشير إلى بعض الإسهامات التي تناولت قضية الأنتليجانسيا، اختلفت وتباينت في منطلقاتها وأدواتها التحليلية، بين الإسهام الإيديولوجي الملتزم بنسق فكري ومذهبي خاص كما هو الحال في كتابات مصطفى لشرف ورضا مالك ومالك بن نبي، من جهة وبعض الكتابات التي حاولت استثمار أدوات تحليلية مؤسسة على إنجازات العلوم الإنسانية الحديثة خاصة علم الاجتماع. ويظهر ذلك في أعمال علي الكنز وعمار بلحسن.

يقارب علي الكنز مسألة الأنتليجانسيا من زاويتين مختلفتين: باعتبارها ذاتا مثقفة من ناحية ووجودا اجتماعيا من ناحية أخرى، فمن الزاوية الأولى فإن الأنتليجانسيا « تنتج أو تعيد إنتاج نسق أفكار وتمثيلا يمكن أن يكون مجالا لتحليل محتواه وذلك بهدف نسبه وتجانسه الداخلي، عقلانيته وعلاقته مع الأنساق الأخرى... وكوجود اجتماعي فلا بد على الأنتليجانسيا أن تنتج معاني ودلالات أي أفكار لها معنى اجتماعي» (19).

هذا الطرح يعيدنا إلى التقييم الكلاسيكي الذي أشار إليه نديم البيطار

وغيره، والذي يقوم على جانبين: الولاء للأفكار والنزعة النقدية. ولكن الكنز يعطي هذا الطرح بعدا ابستيمولوجيا من خلال التركيز على قيم الانسجام والتماسك والعقلانية داخل الخطاب النخبوي. ولكنه يفصل بين هذا الجانب وتجلياته السوسيولوجية.إن عقلانية الخطاب وانسجامه لا يؤديان بالضرورة إلى فاعليته والعكس، فالنازية مثلا كانت من الناحية النظرية تفتقر للعقلانية ولكنها استطاعت أن تجر الملايين [20].

بحث عمار بلحسن في أصل الإشكالية، وانتهى إلى أن هناك شبه إجماع، مفاده « عدم وجود انتليجانسيا جزائرية، كمجموعة مثقفة منظمة، مستقلة ذاتيا، أصيلة متجذرة في التاريخ الجزائري والتراث الثقافي الوطني والعربي منتجة لخطابات فكرية ونقدية » [21]. في مقابل ذلك هناك « مثقفون فرادى، معزولون، شغيلون، ذهنيون، يعيدون إنتاج خطابات سياسية وإيديولوجية محلية أو عربية أو عالمية » [22]. ويعزو بلحسن غياب الأنتليجانسيا الجزائرية إلى عدة أسباب، منها عدم تبلور القوى الاجتماعية الفاعلة، وغياب التراث الثقافي والحضاري، والإزدواجية اللغوية التي لم تستثمر معرفيا وثقافيا...

ينطلق بلحسن من أرضية يسارية – ماركسية، تشكل فيها أطروحات غرامشي إحدى أهم الأسس. وعلى الرغم من ذلك فإن الذي يشدنا في تحليله هو القدرة الكبيرة على تأصيل ظاهرة الأنتليجانسيا في النسيج الاجتماعي باعتبارها حصيلة التفاعلات التاريخية والسوسيولوجية. إن البحث في أصول الفئة المثقفة وتكوينها الاجتماعي والطبقي واللغوي ضمن رؤيا فكرية تستند إلى قاعدة العلوم الاجتماعية ومنجزاتها، هو ما راهن عليه الباحث في مداخلاته الفكرية والسوسيولوجية التي يمكن أن تشكل أرضية معرفية خصبة في هذا الإطار.

حاولنا في هذه المقاربة أن نجلي بعض الإشكاليات والقضايا المتعلقة بظاهرة الإنتليجانسيا وحضورها الاجتماعي ومهامها التاريخية. لقد تباينت الأطروحات، واختلفت المنطلقات المعرفية والإيديولوجية، ولكن المهم في كل ذلك هو استثمار هذه المقاربات الفكرية لبلورة نقاش حر وعميق حول هذه المسألة التي يبدو أنها لم تستنفذ بعد.

■ ■ ■

الهوامش

1. عمار بلحسن، انتليجانسيا أم مثقفون في الجزائر، دار الحداثة بيروت، ط1، 1986، ص 43.

2. المرجع السابق، ص 64.

3. إدموند ليتش، كلود ليفي شتراوس: البنيوية ومشروعها الأنترويولوجي، ترجمة ثائر ديب، ط3، 1985، ص...

4. هاشم صالح، قراءة في الفكر الأوروبي الحديث، كتاب الرياض (6)، مؤسسة اليمامة الصحفية، 1994، ص 87.

5. سارتر، ما الأدب، ترجمة محمد غنيمي هلال، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية للكتاب، 2005، ص 87.

6. عبد المنعم سليم، جولة في العقل الأوروبي، مكتبة مدبولي القاهرة – دار ابن زيدون، بيروت، ط1، 1986، ص 12.

7. خاصة في كتابه: intellectuels communistes.

8. Abdallah La roui, Islam et modernité, ed Bouchenne , Alger, 1990 , p 86

9. تركي على الربيعو، أزمة الخطاب التقدمي العربي في منعطف الألف الثالثة: الخطاب الماركسي نموذجا، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1995، ص 148.

10. محمد على كبيسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، تونس، ط1، 1989، ص 165.

11. Hichem Charabi, Neopatriacat, Traduit de l'anglais par yves Thoraval, ed.Marinoor , P. 38

12. Ibid., P. 41 .

13. راجع الجدول الذي أقامه شرابي للتفريق بين المجتمع الباطريركي والمجتمع الحداثي، في المرجع السابق ص 42.

14. هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990، ص 86.

15. نديم البيطار، المثقفون والثورة: الإنتليجانسيا، كظاهرة تاريخية، دار بيسان، ط2، 2001، ص 63.

16. عبد الرزاق عيد، أزمة التنوير: شرعنة الفوات الحضاري، دار الأهالي، دمشق، ط1، ص 97، ص 215.

17. علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر: مقاربات نقدية وسجالية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994، ص 89.

18. تركي حمد الحمد، فكر الوصاية ووصاية الفكر: إشكالية النخبة والجماهير في الفكر العربي المعاصر، مجلة عالم الفكر، الكويت، م 26، يناير – مارس – أبريل – يونيو، 1998، ص 318.

19. علي الكنز، حول الأزمة: دراسات حول الجزائر والعالم العربي، دار بوشان للنشر 1990، ص 16.

20. المرجع السابق ص 16.

21. عمار بلحسن، أنتليجانسيا أم مثقفون، ص 166.

22. المرجع السابق، ص 167.

■ ■ ■



الفصل السابع

النخب الجزائرية

وسجال اللغة والهوية

قراءة في تحولات الخطاب

من الإيديولوجيا إلى الاختلاف



المقدمة

إن طـرح مسألة اللغة والهوية في الثقافـة الجزائريـة الحديثـة لـيس بـالأمر الجديد أو الطريف، فقد حظيت بدراسات ومقاربات لا حصر لها منـذ تأسـيس الدولة الوطنية بداية الستينيات، وقبل ذلك إبان الحركة الوطنية، ذلك أن مشكلة اللغة كانت ولا تزال مجال صراع وتنافس بـين الفـاعلين الاجتمـاعيين بوصـفها رأسمال رمزيا، يوظف في الصراعات الايديولوجية والمنافسة السياسية في سياق احتدام معركة مشاريع المجتمع المطروحة منذ عقود.

وفي ظل غياب الرؤيا الحضارية الواضحة والمشروع الوطني الذي يمكـن أن يشكل أرضية عقد اجتماعي، ظل سجال اللغـة والهويـة قائمـا بـين تيـارات النخبة الجزائرية الثقافية والسياسية على حد سواء، متخذا أشكالا متعـددة مـن الصراع والحوار والإسفاف في بعض الأحيان.

ليس من أهداف هذه الدراسة أن تعيـد طـرح هـذه الإشـكالية، ولا أن تصف الواقع اللغوي في الجزائر، ولكنها تروم قراءة تحولات الخطـــاب، الـذي بـــدا لنا إيديولوجيا – تعبويا في العقـود الثلاثـة الأولى للاسـتقلال، وميـالا إلى الاختلاف وفكر ما بعد الحداثة منذ أواخر الثمانينيات تقريبا. وليس معنى ذلك أن هذا التحقيب قطعي ومطـلق، ذلك أن كل حقبة عرفت أشكالا متناقضة من الخطاب، حسب المنطلقات الفكرية والمرتكزات المعرفيـة والتحيـزات السياسـية والايديولوجية.

وتنزع هذه القراءة أيضا إلى رصد المحاضن السوسيوثقافية التي أسهمت في إنضاج هذا التحول ـ وهيأت المناخ المعرفي الملائم لبروز خطاب ما بعد حداثي في مجال طرح مسألة اللغة والذات والآخر...

1-اللغة العربية والمعركة الايديولوجية

شهدت عقود الاستقلال الأولى تنامي خطاب عن اللغة والهوية، يعلو فيه الصوت الايديولوجي والصرخة الثورية، وإن تزيا ببهارج المعرفة العلمية، واتكآ على خلفيات نظرية حديثة. وقد تصدر لترويج هذا الخطاب مثقفون مرتبطون عضويا بجهاز الحزب الحاكم آنذاك، يمثلون صوته العقائدي الذي كان خليطا من الوطنية واليسارية والثورية الشعبوية، بوصفها مرتكزات تأسست عليها الدولة الوطنية الحديثة.

وفي هذا السياق عرفت الساحة الثقافية الجزائرية ثلة من المنظرين والمثقفين، استولوا على المنابر الإعلامية والمؤسسات الثقافية، وظيفتهم توجيه الرأي العام وإشاعة الخيارات الوطنية الكبرى. ولعل من أبرزهم في مجال طرح المسألة اللغوية أحمد بن نعمان وعثمان سعدي وعبد الله شريط ومولود قاسم نايت بلقاسم ومصطفى لشرف...

يؤسس **أحمد بن نعمان*** أطروحاته الفكرية على أرضية يغلب عليها النزوع القومي العروبي المشوب بالروح الثورية الصاعدة. فعندما يصرح بأنه «كان من المفروض، بل من الواجب، أن تظل الجزائر الخليقة بالأحرار، رائدة في التعريب الحقيقي والثورة الثقافية، لكل الثوار العرب، في المشرق والمغرب،

*مفكر وباحث جزائري، من أبرز المدافعين عن اللغة العربية، ترك كتابات هامة في مجال اللغة والهوية والتعريب

مثلما كانت – بحق – رائدة لكل الأحرار العرب في ثورتها الخالدة »[1]، يتماهى المعرفي بالأيديولوجي، ويرتهن العلمي لإكراهات المرحلة وسطوة الخيارات السياسية. وفي هذا الإطار يطلق بن نعمان قلمه للرد على المتخوفين من التعريب والمترددين، مستلهما حجج الفكر القومي العربي والنظريات القومية الغربية خاصة نظرية فيخته التي تعتبر اللغة جوهر القومية. وإذ يطرح الاتجاهات الفكرية الكبرى عن القومية ووحدة العنصر العرقي، ينتهي إلى « أن للمجتمع القومي مقومات تختلف من كيان إلى آخر باختلاف الظروف، فهي متطورة، تتحكم فيها البيئة الزمانية والمكانية إلى حد كبير (...) والمجتمع القومي في ظل مقوماته الخاصة يتسع لأكثر من خليط عنصري »[2]. وهي رؤيا متفتحة ووسطية، تنأى عن غلو النظريات العرقية، وتسعى إلى فهم الظاهرة القومية فهما تاريخيا بعيدا عن الأسطرة والنزعة الشوفينية.

وضمن نسق السجالات الايديولوجية والتخندق السياسي، يرى مثقف عروبي آخر أنه من « العار الكبير، والخور الذي لا يليق بثورتنا، أن نظل نتردد في اتخاذ القرارات الجذرية فيما يخص مشكلة التعريب. لقد أظهرت ثورتنا في الميادين الأخرى شجاعة مثالية أصبحت مضرب الأمثال، فكيف تعجز في قضية تمس كيانها »[3]. طرحت مشكلة اللغة لدى بعض مثقفي التيار العروبي الجزائري مرتهنة لفورة الحس الوطني الثوري الذي كان في أوجه عقب الاستقلال، حيث غدت سلاحا رمزيا في معركة التحرر واالبناء الوطني.

وإذا سلمنا بأن هذا الحس الثوري كان ضروريا – إلى حد ما – في تلك المرحلة الفوارة، فإنه من جانب آخر أعاق مسيرة التأسيس العلمي الرصين الذي يضمن نضج التحليل وصلابة البناء المعرفي. وهكذا « اتخذ التعريب منعطفا ايديولوجيا وسياسيا طغى عليه الطابع الحماسي والعاطفي »[4]،

وانتهى في نظر كثير من الباحثين إلى كوارث مست أجيالا متعاقبة في تكوينها الثقافي ورصيدها من المعرفة الإنسانية والكفاءة العلمية. وعلى الرغم من أن هذا التصور له ما يبرره - في بعض الأحيان - إلا أن طرحه لا يخلو من اعتبارات ايديولوجية ذات علاقة بطبيعة الصراعات الفكرية والسياسية في الجزائر.

ومهما يكن من أمر فإن ثمة عوائق موضوعية، حالت دون انطلاق مسيرة التعريب في طريق الرسوخ والنضج، منها غياب الحواضن الثقافية المتجذرة في الماضي، وانحسار الدراسات العلمية المستقلة، وعدم اتكاء التعريب على إنجازات مراكز البحث البعيدة عن ضغوطات القرار السياسي والتي لا ترتهن إلا لسلطة المعرفة.

وقد كان **مصطفى لشرف*** سباقا إلى التنبيه إلى خطورة الانسياق وراء النزعات الذاتية والتصورات العاطفية والروح الحماسية التي لا تنتهي سوى إلى الانسداد أو الحصيلة الكارثية. يدعو لشرف إلى ضرورة تبني الرؤيا التاريخية للغة والهوية. إن اللغة وثيقة الصلة بتناقضات الواقع الاجتماعي والتحولات التاريخية، ومن ثم فهي لا تنطوي على قوة أسطورية في ذاتها من جهة، ولا يمكن أن تنهض من خلال رغبة أو نزوع عاطفي لأهلها من جهة أخرى، ذلك أنه « من الخطأ أن يصدر المرء في حكمه عن العاطفة القومية الساذجة، فيدعي بأن اللغة أقوى من الإنسان، وأنها معصومة من التخلف الذي يقع فيه الإنسان،

---

*من أهم المثقفين الجزائريين الذين كان لهم تأثير كبير في اتخاذ الخيارات الثقافية والتربوية في الجزائر الحديثة، عرف بانفتاحه على الفكر الغربي الحديث والتراث العربي ، يؤسس مقاربته الفكرية على النزعة التاريخية والفكر النقدي ، خاض سجالات كثيرة في مجال التعريب والهوية الوطنية، شكل كتابه "الجزائر: الأمة والمجتمع" مؤلفا مرجعيا في الثقافة الجزائرية الحديثة.

وأنها منفصلة عن مصيره، وقادرة على أن تحصل من تلقاء ذاتها على جميع أسباب التطور العلمي الحديث، رغم أن البلد الذي يحتضنها متخلف »[5]. يسعى مصطفى لشرف إلى نزع طابع القداسة عن هذه اللغة، أو بالأحرى عن تصورات بعض أهلها. إن الاعتقاد بأن اقتران اللغة العربية بالبعد اللاهوتي، وكونها لغة القرآن، وأنها تمتلك سرا مقدسا، يجعلها في منأى عن تناقضات التاريخ ووقع التحول الاجتماعي، من شأنه أن يقعد بهذه اللغة، ويجعلها «تقبع خارج الزمن، وغير قابلة للتفسير البشري »[6] كما يقول جاك بيرك **j. Berque** ، وكما أكد على ذلك زكي نجيب محمود ثم من بعده ثلة من المفكرين التنويريين أمثال نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون...

كانت مقاربة مصطفى لشرف إذن متقدمة في سياق السجال المحتدم بين النخب الجزائرية، أهلّه إلى ذلك انفتاحه على تجارب المعرفة الغربية، واطلاعه على الإنجازات النظرية الحديثة، ونأيه عن التخندق الايديولوجي الواضح، وتبصره بعواقب الفكر التقليدي المتحجر وأثره في مسار البناء الثقافي الجديد. ومن هنا كان كثيرا ما يلفت الانتباه إلى ظاهرة احتقار الثقافة الشعبية ولغاتها الغنية خاصة من قبل المثقفين المعربين ذوي النزعة الخطابية، أسرى الفصاحة والبيان والشفوية،حيث « لا يكاد الواحد منهم يتعلم الفصحى وماضيها (الذي يتصورونه تصورا صبيانيا) حتى تجده بسبب بعده عن الواقع وقلة ذوقه يحتقر العربية الدارجة لدى الشعب ».[7] هذا التعالي الأجوف، وليد عصور العقم والانحطاط، حوّل الفصحى إلى رهينة لدى بعض المعربين المتزمتين، غدت فيها لغة الموت والجنائز والآخرة، بدل أن تكون لغة الحياة والواقع والتاريخ. نقول بعض المعربين، لأن كثيرا منهم، ومن ذوي الفكر القومي أنفسهم كانوا أكثر جرأة في نقد ثقافة التقليد والانغلاق ونزعة الاجترار.

فعلى الرغم من نزوعه القومي وإيمانه بالبعد الثوري والوطني للتعريب، فإن المفكر المعروف **عبد الله شريط** (*) – مثلا – كان دائم النقد وإثارة الأسئلة المقموعة بفعل علو الصوت الايديولوجي الصارخ. وكان في مواجهة مستمرة مع كهنة معبد اللغة ومروجي ثقافة الثبات، مؤمنا بأن « كل ما نتخبط فيه اليوم من أوحال القواعد اللغوية هي من صنع قرون الانحطاط، من صنع عقلية التعقيد المنطقي التجريدي في اللغة كما في الدين سواء بسواء » (8). وإذا كان التعريب معركة وطنية وحضارية، فإن معركة تحرير اللغة من رواسب التصورات العتيقة اللاتاريخية كما طرحها مصطفى لشرف، هذه المعركة هي رهان النجاح.

نحن إذن أمام خطاب يقدم المسألة اللغوية في سياق الصراع السياسي والاصطفاف الايديولوجي، وضمن مشروع وطني كبير. وقد بدا هذا الخطاب متجليا في أشكال مختلفة منها القومي العروبي الخالص، ومنها الحداثي التنويري الذي يعيد طرح الأسئلة المكبوتة، ومنها أيضا العروبي النقدي الذي يحاول أن يتحرر من الشرنقة العقائدية ليصوغ أسئلة جديدة، يربك بها المثقف التقليدي ويغازل بها أيضا المثقف الحداثي.

اللغة والهوية في محاضن الاختلاف

كان الصوت الإيديولوجي واضحا ومجلجلا ووثوقيا، سواء في دفاعه المطلق عن اللغة العربية أو في مواجهته لها، أو في محاولة تلمس أسباب نقد

(*) يعد عبد الله شريط من أبرز المفكرين الجزائريين في السبعينيات وبداية الثمانينيات، قدم إسهامات كثيرة في الصحافة الجزائرية، وخاض معارك فكرية مع مختلف التيارات الايديولوجية، اشتهر بحسه النقدي ومواجهته الفكر التقليدي، عرف أكثر بكتابه الجدلي "معركة المفاهيم".

التعاطي معها. كان إذن يلفه اليقين والارتواء والرغبة في التغيير وفرض مشروع مجتمع معين. وكان انخراطه في المعركة السياسية والرمزية والصراع بين الفاعلين الاجتماعيين من أسباب هذه الوثوقية.

بيد أننا كلما تقدمنا في قراءة خطاب النخب الجديدة في هذه المسألة، يروعنا هذا التحول الخطير في المضمون الفكري والأداة المنهجية ونبرة الطرح معا، حيث يخفت صوت القناعة واليقين، ليعلو صوت الحيرة والنسبية، ويرتمي الخطاب حينها في براثن فلسفة التعدد والاختلاف التي تجد في النزعة التفكيكية الجديدة سندا واضحا لها. نلمح ذلك بوضوح لدى الجيل الجديد من الداريسين والمفكرين الجزائريين الذي اتكؤوا معرفيا على مرتكزات أخرى، وشربوا من منابع معرفية جديدة.

يجد هذا الجيل الجديد من المثقفين سندا له في معاناة كثير من الكتاب الجزائريين مع مشكلة الهوية واللغة – المنفي، نقول ذلك لأن ظاهرة التمزق والحنين الذي راودهم كان شكلا جديدا من التفاعل مع اللغة، شكلا مؤسسا على السؤال والنسبية ورفض المطلق، فعندما يواجه رشيد بوجدرة(*) بعض الكتاب الفرانكفونيين، ويصفهم بأنهم « يعانون عقدة تزعم أن اللغة العربية غير قادرة على الأداء الأدبي وهي قادرة أكثر من غيرها أو بنفس إمكانية وقوة اللغات الأخرى وغزارتها، هذا من الحمق والجهل لأنهم يجهلون اللغة العربية »[9]، يتراءى لنا عمق التحول في الموقف، فلم يعد الكاتب

(*) من الروائيين الجزائريين الأكثر شهرة، يكتب باللغتين العربية والفرنسية، يعرف بجرأته الفكرية والسياسية ونفكيكه المستمر للسياجات المغلقة ومحرمات الثقافة التقليدية، من أهم أعماله الروائية بالفرنسية: "التطليق" و "الحلزون العنيد" و "ألف وعام من الحنين" ، وبالعربية: "التفكك" و "معركة الزقاق" ...

الفرانكفوني ضحية تخندقه المطلق في موقع العداء الأزلي للغة العربية شأن كثير منهم، وإنما غدا يتساءل عن هذا التموقع نفسه ومدى صحته وتماسك معطياته. ثمة إذن إزاحة مهمة، حطمت صخور الايديولوجيا الصماء، وأتاحت بعض أنوار المعرفة القلقة.

عايش بعض كتاب الجزائر بالفرنسية جراح اللغة ومنافيها وتمزقات الهوية المجروحة، بدا ذلك واضحا لدى **مولود معمري** في بحثه الطويل عن معالم الهوية الأمازيغية المفقودة، وكما صرح متألما، « في الثانوية، كانوا يعلمونني المشرق واليونان وبريطانيا، إلا نحن لأننا لا نوجد في أي مكان، وإذا وجدنا فتحت سطوة الآخرين » [10]، أو كما وصفت **مارغريت الطاوس عمروش** أخاها **جان عمروش**(*) أنه« كان ممزقا دائما، ويحمل في نفسه صراعا بين حضارتين » [11]، أو ما أعلنته **آسيا جبار** (**) في خطابها أمام الأكاديمية الفرنسية بأن « أشواك اللغات التي طمست منذ زمن خلفت جراحا عميقة في الذاكرة » [12]، وهي لاشك تعني تلك اللغات واللهجات الجزائرية الغنية التي حيل بينها وبين معاشرتها لأسباب تاريخية وثقافية معروفة.

كان هذا القلق مغذيا للجيل الجديد في مطارحته مشكلة اللغة وأزمة الهوية. ولربما وجد هذا الجيل ملاذا في اغتراب مفكر جزائري مثير للجدل هو **جاك دريدا** J. Derrida الذي كان يقول بأنه لا يمتلك سوى لغة واحدة

(*) مارغريت عمروش وشقيقها جان عمروش من كتاب الجيل الأول في الجزائر، من منطقة القبائل، يعتنقان المسيحية، كتبت مارغريت الرواية، ومن أعمالها " البذرة السحرية " و العاشق المتخيل"، في حين عُرف جان شاعرا، من مجموعاته " رماد" ونجمة خفية" و أغاني بربرية من القبائل".

(**) روائية جزائرية تكتب باللغة الفرنسية عضو الأكاديمية الفرنسية، من أعمالها العطش" و"الحب والفانتازيا" و"نساء الجزائر في منزلهن".

ولكنها ليست لغته **oui , je n' ai qu'une langue, or ce n'est pas la mienne** وعن هذه اللغة الفرنسية يقول: « لم يكن في مقدوري بتاتا أن أسمي هذه اللغة التي أحدثك بها الآن "لغتي الأم" (الأصلية)، فكلماتها لا تحضرني، بل إنني أجد صعوبة كبيرة في نطقها، في الوقت الذي يعتقد فيه البعض بأنها لغتي الأم (الأصلية) » [13]، أي جرح هذا الذي يمكن تحمل آلامه؟ أن يغترب الإنسان في اللغة، ألا يمتلك إلا لغة واحدة ولكنها ليست له. مثل دريدا رحلة التمزق والشتات، وهو على غرار كثير من يهود الجزائر خصوصا، كان أكثرهم إحساسا بعمق الجراح التي عبر عنها في كتابه الهام **le monolinguisme de l'autre** الذي توجّه به إلى المفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي شريكه في هذا المنفى.

أعتقد أن صرخات دريدا لاقت آذانا مصغية لدى بعض مثقفي الجزائر الجدد، خاصة المعربين منهم، نقول ذلك ونحن نلحظ بوضوح الخلفية التفكيكية لدى هؤلاء. لقد تأسس عملهم النقدي على « منطق الإزاحة كعملية تقليب وتحويل، بمعنى تحويل الثوابت الراسخة والماهيات المتجذرة والتي تتحول تحت وطأة التصنيم والتقديس إلى أنسجة لغوية مخرومة وأنساق فكروية بالية » [14]. هذا هو منطق الخطاب الجديد، إنه إزاحة أوزحزحة للمسلمات والماهيات، وإعادة طرح الأسئلة المحرمة، والخروج من شرنقة المقدس وسياج المطلق. في هذا المنطلق تتراجع القبليات الايديولوجية، وتصل الوثوقية إلى الانسداد، ويصطدم اليقين بجدار القلق.

وإذا كان المثقف الايديولوجي الأول يقوم بعمل نضالي، منخرطا في هموم المرحلة وإكراهاتها، حالما بالتغيير الثوري، فإن مثقف الاختلاف قد تموقع في خط العقل النقدي، رافضا الوصاية على المجتمع وممارسة الأبوية في أشكالها

الرمزية، لقد غدا ذلك « الذي يأخذ مسافة ابستيمولوجية مع ذاته من أجل نقد أدواته المعرفية وتجديدها »[15]، في ضوء متغيرات العصر وإنجازات الفكر الحديث وفتوحات الحداثة وما بعدها.

ضمن هذا السياق الثقافي الجديد لم تعد إشكاليات المرحلة السابقة مطروحة، لم يعد المثقف ما بعد الحداثي ينتج خطابا عن التعريب أو سيادة اللغة العربية أو هوية الأمة وغيرها من مسلمات الفكر الايديولوجي القومي أو التنويري معا. لقد غدت هذه الأفكار من مخلفات الفكر الميتافيزيقي بالمفهوم التفكيكي، إنها إشكاليات ضبابية ومعتمة، تسبح في الفضاء ولا ترتطم بتفاصيل اليومي والمعيشي، وهو ما تأسست عليه ما بعد الحداثة التي قطعت تماما مع الايديولوجيات والنظريات الكبرى، وراحت تبحث في الهامشي والمقصي والمغيب، مرتادة مناطق قصية ومجهولة.

كان بختي بن عودة[*] بوصفه أحد أقطاب هذا الجيل يبحث عن لغة بركانية متفجرة، متحررة من رواسب التقليد والتقييد، كان يرى أنه « مهم جدا أن تتعدد النظرة، أن تحايث جغرافيات متعذر التفكير فيها »[16]، أو ما يسميه أركون باللامفكر فيه أو مستحيل التفكير فيه، هكذا فتحت النخبة الجديدة أراضي فكرية أخرى، مهوسة بأسئلة المهمش واللامقول، سعيا إلى « تأسيس الاختلاف وخلخلة المتفق عليه واستحداث مناطق غير آمنة لاستنطاق اللغة

(*) أحد أهم المثقفين الجزائريين الشباب، اغتيل في بداية التسعينيات في موجة الأزمة السياسية. قاد بختي حركة تحرير الإنتاج المعرفي الجزائري من هيمنة الايديولوجيا وسلطة السياسي، حيث بشر بالتفكيك وثقافة الاختلاف، مولعا ولعا كبيرا بدريدا ، ومعجبا بالخطيبي، له كتابات فكرية كثيرة ومغرقة في الحداثة، جمع بعضها في كتاب "رنين الحداثة".

واستحضار الهوية و(الاسم الجريح) على حد تعبير المفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي » [17]. كما وصف عمر مهيبل تجربة بختي الفكرية.

شرع المثقف ما بعد الحداثي أبوابه لتلقي الرياح، مؤمنا أن الهوية تتخصب في فضاء التعدد والاختلاف، وأن ليس هناك هوية كاملة وموجودة سلفا وغير قابلة للتطور، الهوية تتشكل من خلال التفاعل مع الزمن والواقع ومتغيرات التاريخ، تلك التي تغتني بالاقتراض من الآخر، وتهب نفسها للجديد دون عقدة أو انحياز مسبق، « لا أقبل هوية تحتجزني وتغلق علي نوافذ الحياة باسم أن هناك من يتآمر علي في الخارج، ويدبر لي مكائد لكي أفقد أصالتي وذاتي، فالهوية التي لا تتحرر من أسر الخوف، الهوية التي لا تقبل أن تكون مهددة هي هوية ناقصة » [18]، يصرح الروائي بشير مفتي. الهوية هنا أساسها الحرية والتعاطي الخصب والعميق مع متغيرات الواقع والتاريخ، أن أكون ذاتي يعني أن أتحرر من رواسب الخوف والقهر والأحادية، إذ كثيرا ما يوظف مفهوم الهوية المغلقة من قبل القوى الشمولية والتسلطية إرضاء لنزعة القمع وشهوة الاستحواذ.

تغدو اللغة في هذا السياق مكونا خطيرا من مكونات الهوية، فإذا كان الخطاب الايديولوجي نزاعا إلى لغة الصفاء والوضوح والإقتناع، من منطلق شعور مسبق بالوصاية عليها وعلى المجتمع، فإن خطاب ما بعد الحداثة يبحث عن لغة بركانية متحررة، لغة قد غادرتها رواسب القيد واليقين، لغة مهتزة ومتخلخلة، ذلك أن « الإيمان العميق بسلامة وطمأنينة اللغة هو لب العنف ومصدره، لهذا يجب أن ندعو إلى مساءلات جديدة لملفوظاتنا ومفهوماتنا ومقولاتنا » [19]. ناصب هذا الفكر مفهوم الطمأنينة العداء، المعرفة قلق

مستمر، واللغة التي هي بيت الوجود هي ترجمان قلقنا الوجودي. وبقدر ما تحوز اللغة قدرا من الراحة والثبات والصفاء، بقدر ما تسهم في تشكل مفاهيم القمع والكليانية.

إذن فقد تراجع وقع السجال العقائدي، فلم نعد نشهد تلك الصرخات المنادية بهوية الأمة والخيار الثوري والروح الوطنية، بل انتهينا إلى مفاهيم انسيابية مثل التعدد والاختلاف والتحرر والإزاحة والتفكيك والخلخلة والكسر... خلاصتها أنه « يجب كسر المركز ومنطق الهوية المستبدلة بعشق لغة الآخر كلغة ذوق وخيال وحرية دون السقوط في هذه الايديولوجيا » [20] كما دعا مثقف جزائري شاب.

وبعد، فإن هذا التحول في الخطاب المتعلق باللغة والهوية في الثقافة الجزائرية من السطوة العقائدية المناضلة إلى ثقافة الاختلاف له أسباب الموضوعة التي يمكن حصر بعضها فيما يلي:

1- الحصيلة الكارثية التي انتهى إليها مشروع الدولة الوطنية الحديثة على المستويات السياسية والثقافية والاجتماعية، مما كرس الشك في هذه الخيارات المفروضة لدى النخب عامة.

2-بؤس الايديولوجيا الثورية التي استحوذت على المجال الرمزي في بدايات الاستقلال، ولكنها لم تؤسس مشروعا حديثا يكون ضمانة للإقلاع الحضاري، بل ظلت هذه الايديولوجيا سلاحا في يد القوى المتصارعة من أجل الهيمنة، بل غدت أكثر من ذلك أداة من أدوات العنف الرمزي.

3-انفتاح النخب الجديدة على إنجازات الفكر الغربي الحديث، لاسيما فكر ما بعد الحداثة المعادي للكليات والثبات والأطر المغلقة.

4- إذا كان أعلام التيار الثوري -الايديولوجي قد نهلوا من منابع الفكر القومي العربي، ووجدوا ضالتهم في كتابات ساطع الحصري وزكي الأرسوزي وقسطنطين زريق، بالنسبة للاتجاه العروبي، أو أطروحات فكر الأنوار الغربي لدى المثقفين المفرنسين، فإن مثقفي ما بعد الحداثة الشباب وجدوا ضالتهم في دريدا وجيل دولوز وهايدغر وأركون وعلي حرب وعبد الكبير الخطيبي...وغيرهم من مروجي ثقافة الاختلاف.

5-علاقة دريدا الملتبسة بالهوية الجزائرية ومكوناتها. فقد وجد هؤلاء المثقفون قي تمزق دريدا وأزمة الانتماء لدية، وانشطار ذاته بين هويات متعددة: الجزائر – الثقافة الفرنسية – اليهودية – العربية – العبرية....وجدوا في ذلك نبرة أخرى طريفة، يستبطنها الألم والمعاناة، تعوضهم عن عنف الايديولوجيا السياسية وسلطتها الشمولية، وتفتح أمامهم آفاقا للانطلاق المعرفي والفسحة التأويلية.

6-سلسلة الانهيارات التي عرفها المجتمع الجزائري في العقود الثلاثة الأخيرة، وبؤس الواقع وانسداد الآفاق المختلفة، مما ولد حالة من اليأس والتخبط لدى الانتلجانسيا الجزائرية الجديدة.

اجتمعت هذه الأسباب لتؤسس خطابا عن الهوية قطع مع تراث الحقبة الثورية، ولكنه لم يقطع مع هذه الإشكالية المزمنة في مجتمع « أربكته قضية" اللغة" ففي كل حالات ومراحل الجدل حول الهوية والانتماء بالجزائر كانت تظهر اللغة كعنوان بارز لمختلف مظاهر الصراع » (21)، وربما هذا هو سر إعادة إنتاج هذه المشكلة، إنها مجرد سلاح في يد الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين، وليست مكونا حضاريا، يتشكل من خلاله مشروع الدولة الوطنية

الحديثة. إن تحرير اللغة العربية من سطوة الصراع السوسيولوجي هو في تقديرنا باب النهوض والإقلاع أو أحد الأبواب على الأقل.

■ ■ ■

الهوامش

1. أحمد بن نعمان، التعريب بين المبدأ والتطبيق، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 36.
2. المرجع السابق، ص 303/ 304.
3. محمد مصايف، في الثورة والتعريب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 71/ 72.
4. مصطفى ماضي، حول الفضاء الثقافي في الجزائر: من القطيعة اللغوية إلى القطيعة الفكرية، مجلة الثقافة، وزارة الثقافة، الجزائر، ع1، مارس 1993، ص 52.
5. مصطفى لشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع، ت: حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص 417.
6. Jaques Berque , Les Arabes , Sindbad , Paris , 1979 , P.47.
7. مصطفى لشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع، ص 431.
8. عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 15.
9. شاكر نوري، منفى اللغة، منشورات كتاب دبي الثقافية، إبريل 2011، ص 84.

10. Djohar Amhis-Ouksel, Mouloud Mammeri, Le Sens d'une quête et d'un combat , livresque no 11,2011, P.42.

11. Marguerite Taos Amroche, Le bien et le mal sont frères , livresque n 17 , 2012, P.51.

12. Livresque n15, 2012 , P.43.

13. جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، ت: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف – الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008، ص 68/ 69.

14. محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية: مقاربات في الحداثة والمثقف، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005، ص 9.

15. Mohamed Chaouiki zinne , Identités et altérités ; réflexions sur l'identité au pluriel , ed. el Ekhtilef , Alger ,2002, P.23

16. بختي بن عودة، جان الحداثة، مجلة التبيين، الجاحظية، ع 5، 1992، ص 157.

17. عمر مهيبل، من النسق إلى الذات ص 79

18. بشير مفتي، الهوية المجروحة: أسئلة الذات المتناحرة، مجلة الاختلاف، ع 2، 2002، الجزائر، ص 53.

19. وحيد بن بوعزيز، الهوية والعنف: الشعرية كمطية للاختلاف، مجلة الاختلاف، ع 2، الجزائر، 2002، ص 61.

20. عبد الوهاب معوشي، كيف تعشق اللغة الفرنسية دون أن تفترسك، الجزائر نيوز، 12 فيفري 2008.

21. أم الخير تومي، الخطاب الإعلامي والمسألة اللغوية بالجزائر، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ع 394، ديسمبر 2011، ص 104.

■ ■ ■

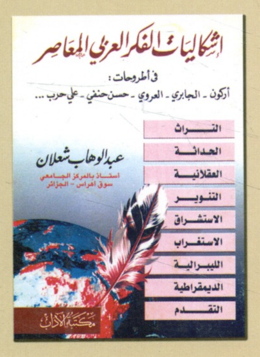
الفهرس

■ ■ ■

كتب للمؤلف
صدرت عن
مكتبة الآداب







ISBN 978 977 468 515 6
9 789774 685156